BUKU KEDUA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Konstruksi Identitas dan Eksklusi Sosial

Eni Puji Utami | Kunarti | Meike Lusye Karolus | Siti Tarawiyah
Johan Wahyudi | Denni H.R. Pinontoan | Yogi Febriandi
Adri Patria | T.M. Jafar Sulaiman | Wijanarto
Sarwo Ferdi Wibowo

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Konstruksi Identitas dan Eksklusi Sosial

Penyunting:

Mohammad Iqbal Ahnaf
Trisno Sutanto
Subandri Simbolon
Azis Anwar Fachrudin

Penulis

Eni Puji Utami, Kunarti, Meike Lusye Karolus, Siti Tarawiyah,
Johan Wahyudi, Denni H.R. Pinontoan, Yogi Febriandi,
Adri Patria, T.M. Jafar Sulaiman, Wijanarto,
Sarwo Ferdi Wibowo

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia
Konstruksi Identitas dan Eksklusi Sosial
© April 2018

ISBN : 978-602-50445-5-7

Penulis:
Eni Puji Utami, Kunarti, Meike Lusye Karolus, Siti Tarawiyah,
Johan Wahyudi, Denni H.R. Pinontoan, Yogi Febriandi,
Adri Patria, T.M. Jafar Sulaiman, Wijanarto, Sarwo Ferdi Wibowo,

Editor bahasa:
Subandri Simbolon
Budi Asyhari-Afwan

Desain cover:
Stelkendo Kreatif

Desain layout:
Imam Syahirul Alim

xxvi x 214 halaman; ukuran 15 x 23 cm

Penerbit:
CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies)
Progam Studi Agama dan Lintas Budaya
Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 544976
www.crcs.ugm.ac.id; Email: crcs@ugm.ac.id

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

Prakata

Buku ini adalah seri kedua dari kumpulan tulisan dari hasil penelitian peserta Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK). Seri pertama berjudul *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia: Kontestasi dan Koeksistensi* (2015) bisa diunduh secara gratis di website CRCS. SPK diselenggarakan oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya (*Center for Religious and Cross-cultural Studies*/CRCS) Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan beberapa lembaga dan organisasi yang bergerak di bidang akademik maupun praktisi dalam konteks pengelolaan keragaman. Dalam melaksanakan kegiatan ini CRCS didukung oleh sejumlah lembaga yang bergerak dalam isu pluralisme antara lain Lembaga Kajian Islam Sosial (LKiS), Masyarakat Dialog antar Agama (MADIA), Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI) dan Institute Titian Perdamaian. Kegiatan ini dilaksanakan sebagai tindak lanjut dari kegiatan *Pluralism Knowledge Program* yang bertujuan mendorong kolaborasi antara akademisi dan aktivis di dalam isu pluralisme. Kolaborasi ini menekankan pada pentingnya memperkuat peran aktivis dan akademisi dalam produksi basis pengetahuan untuk promosi pluralisme yang didasarkan pada pengalaman di lapangan.

Kegiatan pelatihan ini berangkat dari pengalaman penelitian CRCS yang memberikan pemahaman mengenai peta permasalahan terkait kehidupan beragama, beberapa karakternya, dan peluang-peluang atau cara-cara konstruktif untuk menanggapinya. Hasil pemetaan menunjukkan bahwa sesungguhnya selama 15 tahun terakhir ini, ada beberapa jenis isu utama yang muncul secara konsisten. Misalnya, sementara kekerasan komunal berskala besar cenderung menurun secara tajam, namun kekerasan-

kekerasan sporadis yang terkait dengan "penodaan agama" atau isu pembangunan rumah ibadah tampak makin intens; isu lain yang kerap muncul sebagai akibat demokratisasi adalah menguatnya wacana pro-kontra terkait pembuatan kebijakan-kebijakan publik, baik pada tingkat nasional maupun lokal.

Di antara beberapa kesimpulan umum yang kami peroleh adalah, *pertama*, sebagai negara demokrasi dengan mayoritas penduduk memegang teguh identitas keagamaan, kontestasi untuk mendorong peran agama di ruang publik adalah tidak terhindarkan. Namun ekspresi-ekspresi publik agama dalam bentuk kekerasan dan pelanggaran terhadap prinsip kewargaan mestinya bisa dihindari atau dicegah. Penelitian kami menunjukkan sebagian besar aksi kekerasan dan persekusi terhadap kelompok agama tertentu adalah pengulangan dari aksi-aksi serupa sebelumnya, sebagian bahkan terjadi di tempat atau dengan kelompok sasaran yang sama, dan, sejauh penelitian kami, tak pernah terjadi secara spontan. Hal ini menunjukkan bahwa sesungguhnya konflik-konflik semacam itu dapat dihindari dan sekaligus juga menandakan lemahnya kapasitas pengelolaan keragaman dalam pengertian strategi pencegahan dan respons terhadap risiko konflik keagamaan.

Kedua, tingkat kemampuan masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman beragam dari satu tempat ke tempat lain. Di banyak tempat ditemukan komunitas-komunitas dengan penduduk yang berbeda identitas tetapi mampu hidup secara berdampingan (koeksisten) dalam kurun waktu yang lama. Namun sayangnya tidak cukup ada upaya untuk menjelaskan, mempublikasikan dan mentransfer kemampuan satu masyarakat dalam mengelola keragaman ke tempat lain sehingga potensi kekerasan di wilayah-wilayah rentan bisa diatasi. Sebaliknya, tidak sedikit situasi damai di satu masyarakat dirusak oleh faktor-faktor eksternal termasuk informasi-informasi bernuansa konflik yang berasal dari tempat lain.

Ketiga, kapasitas masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman seringkali diperlemah oleh kurangnya sinergi antar-elemen. Perbedaan perspektif, pendekatan dan kesalahpahaman

seringkali menciptakan situasi saling menyalahkan antaraktor yang seharusnya bekerja sama dalam menciptakan kerukunan. Yang mengkhawatirkan, respons terhadap isu keragaman seringkali didasarkan pada opini, kecurigaan atau kesalahpahaman daripada pengetahuan yang akurat berbasis riset. Akibatnya, tidak jarang potensi kekerasan bukan hanya tidak bisa dicegah, tetapi bahkan upaya menangani konflik keagamaan justru melanggengkan masalah.

Pelatihan ini menawarkan suatu konsep pengelolaan keragaman yang melihat isu-isu dalam hubungan antar atau intra-agama tidak terbatas pada masalah hukum dan perbedaan keagamaan, tetapi juga sebagai masalah ketatanegaraan dan sosial. Kami berpandangan perbedaan keagamaan semata bukanlah faktor penentu dalam konflik; begitu juga meski regulasi dan penegakan hukum dibutuhkan, pendekatan hukum perlu diperkuat oleh proses "rekayasa sosial" yang mendukung situasi koeksistensi atau kerukunan. Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) ini kami laksanakan untuk memperkuat kemampuan analitis dan strategis elemen-elemen penting dalam merespons masalah-masalah terkait keragaman agama. Kelas dalam waktu terbatas tersebut diharapkan tidak hanya menjadi ruang untuk akademisi dan praktisi dalam berbagi pengalaman, tetapi juga untuk meningkatkan kemampuan peserta dalam melihat masalah, menganalisis, menuliskan dan menjadikannya sebagai pertimbangan advokasi yang sedang mereka tangani. Oleh karenanya, salah satu capaian yang diharapkan adalah advokasi berbasis riset.

Hasil penelitian yang ditulis oleh peserta SPK dalam buku ini tidak hanya memberi gambaran tentang masalah-masalah yang terkait dengan kontestasi identitas dan pengelolaan keragaman, tetapi juga membuka arena-arena baru bagi advokasi keragaman. Upaya menggali jalan-jalan baru saat ini sangat dibutuhkan karena tidak jarang upaya-upaya untuk mengatasi tantangan-tantangan terkait keragaman menemukan jalan buntu, dan bahkan pukulan balik. Tentu ini tidak berarti bahwa tawaran-tawaran yang muncul dari para penulis di buku ini sepenuhnya baru, tetapi perlu dilihat

sebagai ikhtiar untuk terus melakukan refleksi dan evaluasi atas kegiatan-kagiatan advokasi yang berjalan selama ini. Semoga buku ini bisa memberi kontribusi dalam pengayaan pendekatan promosi perdamaian dan toleransi di masa menguatnya politik identitas belakangan. Selamat membaca!

Mohammad Iqbal Ahnaf

Koordinator SPK

UCAPAN TERIMA KASIH

Penerbitan buku ini telah melalui proses yang cukup panjang, tidak hanya kerja keras para penulis dalam proses penulisan dan editing, tetapi juga sangat bergantung kepada peran besar para pendamping penulis (*mentor*). Para mentor telah bekerja keras dengan para penulis mulai dari perencanaan penulisan hingga revisi dari draf yang masih kasar. Karena itu penghargaan patut diberikan kepada para fasilitator SPK yang telah menjadi mentor hingga penerbitan buku ini. Mereka adalah Zainal Abidin Bagir, Trisno Sutanto, Mohammad Iqbal Ahnaf, Samsul Maarif, Nia Sjarifuddin, Muhammad Miqdad, Suhadi, Mustaghfiroh Rahayu, dan Farid Wajdi.

DAFTAR ISI

Prakata ~~ iii
Ucapan Terima Kasih ~~ vii
Daftar Isi ~~ ix
Pengantar:
Pertarungan Identitas dan Tantangan Pengelolaan Keragaman (Trisno S. Sutanto) ~~ xi

Bagian 1. Gender dan Persoalan Konstruksi Identitas

- Mendampingi Pelajar Perempuan Korban Kekerasan Seksual di Sekolah ***(Eni Puji Utami)*** ~~ 3
- Pembingkaian Media terhadap Peran Perempuan dalam Gerakan Menolak Tambang Semen di Pati ***(Kunarti)*** ~~ 21
- Respons Orang-orang Kristen di Ruang Siber terhadap Pernyataan Sikap PGI tentang LGBT ***(Meike Lusye Karolus)*** ~~ 35

Bagian 2. Agama, Etnis dan Pergumulan Identitas

- Dilema Perempuan Salafi dan Tantangan Kehidupan Keluarga ***(Siti Tarawiyah)*** ~~ 61
- Menelaah Sikap Keagamaan Khilafatul Muslimin di Sumbawa Barat ***(Johan Wahyudi)*** ~~ 87
- Politik Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa ***(Denni H.R. Pinontoan)*** ~~ 103
- Identitas Tunggal dan Minoritas Non-Muslim di Kota Langsa ***(Yogi Febriandi)*** ~~ 133

Bagian 3. Diskriminasi dan Eksklusi Sosial

- Diskriminasi dan Tata kelola Distribusi Kesejahteraan di Aceh Pasca-Konflik ***(Adri Patria)*** ~~ 151

- Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah di Aceh (***T. Muhammad Jafar Sulaiman)*** ~~ 173
- Mengurai Masalah Pemakaman Publik untuk Sapta Darma di Brebes (***Wijanarto***) ~~ 187
- Revitalisasi Bahasa Minoritas Enggano Menghadapi Dominasi Etnis Mayoritas (***Sarwo Ferdi Wibowo***) ~~ 201

Biodata Penulis ~~ 212

Pengantar
Pertarungan Identitas dan Tantangan Pengelolaan Keragaman

Trisno S. Sutanto & Mohammad Iqbal Ahnaf

SEPERTI buku yang sudah terbit beberapa waktu lalu,[1] kedua buku ini juga merupakan hasil seleksi tulisan para peserta SPK (Sekolah Pengelolaan Keragaman) yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) Sekolah Pascasarjana UGM bekerja sama dengan berbagai lembaga lainnya. Program yang sudah dilakukan sejak 2012 itu kini sudah mencapai 8 (delapan) angkatan, dengan alumni yang tersebar di seluruh Indonesia. Masing-masing angkatan diikuti sekitar 25 peserta, sebagian besar adalah para aktivis muda yang menaruh perhatian pada persoalan keragaman, dan diseleksi secara ketat. Mereka menulis tulisan awal tentang persoalan keragaman yang menarik minat mereka sebagai syarat mengikuti SPK lalu, setelah SPK berakhir, mereka diminta membuat kajian lebih lengkap tentang tema tersebut.

Karena berasal dari berbagai daerah di pelosok Indonesia, tidak mengherankan jika persoalan keragaman yang menarik minat para peserta juga sangat beragam. Pada satu sisi, keragaman tematis ini memang menyulitkan para fasilitator yang terlibat dalam SPK. Namun, pada sisi lain, keragaman tersebut juga menantang dan makin menyadarkan kami semua, baik para peserta maupun fasilitator, mengenai kompleksitas tantangan pengelolaan keragaman yang menjadi fokus program SPK.

1 Lihat Mohammad Iqbal Ahnaf (ed.), *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia: Kontestasi dan Koeksistensi*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) UGM, 2015.

Di situ kami sadar, Indonesia sungguh merupakan "laboratorium" pengelolaan keragaman yang sangat menarik, dinamis, dan kompleks. Lagi pula, yang menambah kompleksitas persoalan, bukan hanya keragaman yang patut diberi perhatian, tetapi juga kesatuan. Dinamika keduanya, antara keragaman dan kesatuan, merupakan *raison d'être* negara-bangsa ini, seperti tercermin dalam semboyan *bhinneka tunggal ika*. Dan ini membuka ruang penjelajahan yang sangat luas dan menarik mengenai bagaimana menemukan keseimbangan dialektis antara kutub keragaman dan kesatuan. Kedua kutub itu harus tetap ada. Sebab tanpa kesatuan, maka keragaman pun akan hilang, tercerai-berai tanpa ikatan yang mempersatukan. Sebaliknya, hanya menekankan kesatuan, maka apa yang terjadi bukanlah keragaman, melainkan penyeragaman.

Program SPK sendiri memang dirancang untuk mengasah diri, baik secara kognitif maupun afektif, agar peserta – juga para fasilitator yang terlibat! – makin menyadari peliknya persoalan-persoalan tersebut. Bagi para peserta, yang sebagian besar datang dari kalangan aktivis, forum SPK seperti oase untuk sejenak menarik diri dari aktivisme, merenungkan kembali langkah-langkah advokasi di mana mereka selama ini terlibat, melihat persoalan secara kritis dari berbagai perspektif yang berbeda, sekaligus bertemu, belajar dan mengembangkan jejaring dengan aktivis dari daerah-daerah lain. Begitu juga para fasilitator terus menerus ditantang untuk melihat dimensi-dimensi baru keragaman yang dihadapi. Agaknya memang sulit sekali – jika bukannya mustahil – menemukan semacam "resep tunggal" bagaimana mengelola keragaman tersebut. Tidak heran jika rancangan awal program SPK, baik materi maupun pendekatan yang dipakai, juga harus terus-menerus diperbarui agar mampu menangkap dinamika persoalan keragaman yang dihadapi.

Hal ini sangat gamblang terlihat dari pergeseran titik perhatian sejak SPK angkatan pertama (2012) sampai angkatan terakhir (2017), yang kemudian tercermin dalam tulisan-tulisan di buku ini maupun buku sebelumnya. Di masa-masa awal SPK, persoalan pengelolaan keragaman yang paling banyak menarik

perhatian dan didiskusikan menyangkut isu-isu seputar pluralisme keagamaan, khususnya tantangan kebebasan beragama dan/atau berkeyakinan (KBB) dan bagaimana menjaga koeksistensi damai antarumat beragama. Isu tersebut memang menyedot perhatian banyak aktivis yang melakukan advokasi keragaman di tanah air, terutama sejak Juli 2005 karena dipicu oleh dua peristiwa nasional yang menghebohkan: keluarnya fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) No. 07/Munas VII/MUI/15/2005 yang mengharamkan "sekularisme, pluralisme, dan liberalisme" dalam pemikiran Islam, serta fatwa No. 11/Munas VII/MUI/15/2005 tentang aliran Ahmadiyah yang dituduh "berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan". Sekadar catatan, fatwa MUI tentang Ahmadiyah tersebut keluar hanya seminggu setelah serangan brutal massa yang mengatasnamakan "umat Islam" ke Parung, Bogor, tempat di mana JAI (Jamaah Ahmadiyah Indonesia) sedang melaksanakan *Jalsah Salanah* (pertemuan tahunan) ke-46.

Bagi beberapa pengamat, peristiwa tersebut, terutama serangan brutal ke JAI di Parung, menandai pergeseran penting dalam advokasi keragaman. Boleh dibilang sejak peristiwa tersebut, hampir seluruh perhatian para aktivis keragaman dicurahkan untuk melakukan advokasi isu KBB.[2] Begitu juga, setelah peristiwa tersebut makin banyak lembaga-lembaga atau figur-figur yang selama ini mengadvokasi HAM, seperti LBH (Lembaga Bantuan Hukum), Kontras (Komisi Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan), SETARA Institute, dan lain-lain ikut terlibat ke dalam advokasi keragaman. Boleh jadi, hal ini karena makin banyak kasus hukum yang menimpa kelompok minoritas keagamaan, seperti kasus Yusman Roy dengan "salat dua bahasa", Sumardi di Sulawesi Barat dengan kasus "salat bersiul", Lia Eden dengan kasus *Salamullah*, dan lain-lain. Belum lagi ditambah kasus-kasus "klasik" penutupan rumah ibadah, serangan terhadap jamaah Ahmadiyah di berbagai daerah, kekerasan terhadap Syi'ah, dan banyak kasus lain yang

2 Lihat tulisan Zainal Abidin Bagir, "Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama", dan Robert W. Hefner, "Negara Mengelola Keragaman di Indonesia: Kajian Mengenai Kebebasan Beragama sejak Masa Kemerdekaan", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Sejarah, Teori dan Advokasi*, Yogyakarta: CRCS-UGM, 2014, h. 1 – 45.

menyibukkan aktivis keragaman. Karena itu tidak mengherankan jika, pasca serangan brutal ke Parung, diskursus keragaman di tanah air semakin didekati dan dibaca sebagai persoalan "kebebasan beragama dan/atau berkeyakinan" (KBB) dengan optik instrumen-instrumen HAM internasional yang sudah baku, seperti ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*).[3] Sudut pandang itulah yang kemudian mendominasi diskursus maupun advokasi keragaman, dan ikut mewarnai program SPK awal.

Fokus persoalan ini tercermin dalam isu-isu yang menjadi perhatian para peserta SPK. Jika melihat buku hasil tulisan mereka yang sudah terbit sebelumnya, isu-isu dalam lingkup KBB memegang porsi yang lumayan banyak, terutama kasus sengketa rumah ibadah (ada empat dari sebelas tulisan) dan kekerasan yang dialami kelompok minoritas, seperti Syi'ah di Sampang maupun penafian hak-hak kelompok penghayat agama leluhur Nusantara. Optik advokasi KBB juga terasa menonjol, bahkan dipakai untuk membingkai dua bagian dari tulisan-tulisan tersebut.[4] Sementara itu, tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam kedua buku ini memberi kita potret keragaman yang jauh lebih luas dan kompleks. Memang benar, beberapa kasus "klasik" KBB, seperti sengketa rumah ibadah dan hak sipil penghayat agama leluhur Nusantara, masih mendapat perhatian. Namun dimensi-dimensi keragaman lainnya mulai tampil ke permukaan, seperti diskriminasi terhadap bahasa daerah, pertarungan wacana mengenai orientasi seksual yang berbeda, ketegangan antaretnis dan upaya rekonsiliasinya, diskriminasi dalam tatakelola distribusi kesejahteraan, kekerasan dalam sekolah, dan lainnya. Begitu juga sudut pendekatan, model tulisan maupun celah-celah advokasi yang ditawarkan pun punya banyak dimensi.

---

3 Dalam kajiannya, Bagir menuturkan pengakuan Uli Parulian Sihombing dari LBH Jakarta yang mengonfirmasi, bahwa "isu KBB baru menjadi perhatian khusus setelah kasus penyerbuan Ahmadiyah di Parung pada Juli 2005." Lihat Zainal Abidin Bagir, "Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama", *ibid.*, khususnya h. 15 dan seterusnya.

4 Lihat Trisno S. Sutanto, "Pengantar: Rumah Ibadah: Mengapa Selalu Bermasalah?" dan Mohamad Miqdad, "Pengantar: Konflik dan Kebebasan Beragama: Memikirkan Kembali Strategi Advokasi" dalam Mohammad Iqbal Ahnaf (ed.), *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia, op.cit.*

Agak sulit untuk mencari benang merah yang dapat menautkan tulisan-tulisan dalam buku ini. Sebab, seperti sudah disinggung di atas, tulisan-tulisan ini lahir dari fokus perhatian para peserta SPK yang memang sangat beragam. Namun kita dapat menempatkannya dalam kerangka persoalan yang dewasa ini makin menantang: pertarungan identitas dan dampaknya bagi pengelolaan keragaman. Karena isu ini sudah lama menjadi perhatian global, bukan hanya di Indonesia, mungkin ada baiknya meninjau ke belakang secara singkat sebelum memetakan tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini.

Tantangan politik identitas

KETIKA Tembok Berlin runtuh pada 1989 dan, bersamaan dengan itu, negara-negara komunis di dalam Uni Sovyet satu demi satu rontok, ada euforia yang dirumuskan Francis Fukuyama bahwa sejarah sudah berakhir dengan kemenangan demokrasi liberal dan kapitalisme global.[5] Orang berharap, runtuhnya Tembok Berlin berarti hilangnya penghalang utama, dan kini umat manusia akan menikmati demokrasi pluralis dan kemajuan ekonomi tanpa halangan.

Tetapi tidak butuh waktu lama sebelum euforia itu menguap. Dunia tiba-tiba dikejutkan oleh serangkaian perang dan praktik genosida dalam skala raksasa, kali ini karena dorongan kebencian etnis maupun afiliasi keagamaan, seperti pembersihan etnis di Rwanda dan pembantaian massal komunitas Muslim Bosnia oleh Serbia. Sejarah ternyata belum berakhir. Dan, yang mengejutkan banyak pengamat maupun akademisi, sentimen ikatan-ikatan identitas primordial yang selama ini dianggap sudah mampu dilangkaui melalui penataan politik demokrasi konstitusional dalam konteks negara-bangsa, yakni ikatan darah, klaim keanggotaan kultural serta keagamaan, tiba-tiba kembali menyeruak dan mampu menyemangati gerakan-gerakan sosial-politik entah untuk menuntut kesetaraan, hak menentukan nasib sendiri, maupun

5 Frase itu populer sejak karya Francis Fukuyama yang mahsyur, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992

mengobarkan kebencian terhadap kelompok-kelompok lain. Suatu bentuk *ethno-religious nationalism* yang sering berwajah brutal.[6]

Sejak saat itu, boleh dibilang, persoalan "politik identitas" mengemuka dalam diskursus global dan mengajukan tantangan besar bagi sistem demokrasi liberal yang diagung-agungkan banyak kalangan. Bagi sebagian pengamat, kemunculan politik identitas itu, walau membingungkan, dianggap sebagai fenomena sesaat yang mengiringi ambruknya sistem totalitarian. Namun anggapan seperti itu agaknya harus dibuang jauh-jauh, karena terlalu menyepelekan tuntutan yang muncul dari klaim-klaim kultural yang membuka ruang perdebatan sangat luas dan mendasar bagi penataan hidup bersama. Apalagi, perkembangan pasca runtuhnya Tembok Berlin makin mempertegas kenyataan bahwa persoalan identitas, baik itu klaim-klaim kultural dan religius maupun ikatan darah, tidak dapat lagi disepelekan dalam diskursus pergulatan teoretis maupun filsafat politik. Tantangan yang diajukan, boleh jadi, akan mengubah secara mendasar bukan hanya sistem penataan hidup bersama, tetapi juga persoalan cakupan kewarganegaraan, orientasi nilai yang hendak diperjuangkan, maupun makna politik itu sendiri. Dan semua itu, sudah tentu, akan mewarnai upaya-upaya untuk mengelola keragaman.

Sekadar contoh, agaknya menarik untuk melihat salah satu isu fundamental yang dewasa ini menjadi fokus perdebatan. Ambruknya sistem Komunisme dan kemunculan *cultural politics* yang berfokus pada persoalan identitas, juga telah mengubah fokus diskursus akademis global dari persoalan redistribusi dan keadilan sosial ke arah problem rekognisi dan toleransi. Soal ini membingungkan banyak pengamat. Misalnya, Slavoj Zizek, filsuf eksentrik asal Slovenia, mengeluhkan begini: "Mengapa begitu banyak masalah dewasa ini dilihat sebagai persoalan intoleransi, alih-alih sebagai persoalan ketidakmerataan, eksploitasi, atau ketidakadilan? Mengapa usulan pemecahan yang diajukan adalah toleransi, alih-alih emansipasi,

6 Dua laporan terkenal mengenai proses-proses ini adalah Amin Maalouf, *In the name of Identity: Violence and the Need to Belong*, Penguin Books, 2000 [asli dalam bahasa Perancis, 1996], dan Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Penguin Canada, 1993.

perjuangan politik, atau bahkan perjuangan bersenjata?"[7] Keluhan Zizek itu, rasanya, mencerminkan kegelisahan dan kebingungan para pemikir kontemporer melihat perkembangan perpolitikan sekarang, sehingga membuka ruang perdebatan antara mereka yang memperjuangkan rekognisi – konon sudah menjadi "tatabahasa moral" bagi gerakan-gerakan politik maupun konflik-konflik sosial – dengan mereka yang memperjuangkan redistribusi atau keadilan sosial.[8]

Tidak mungkin di sini menelusuri perdebatan teoretis tersebut secara menyeluruh, mengingat ranah persoalannya yang sangat luas dan kompleks. Namun ada baiknya melihat isu fundamental yang mendasari politik identitas, yakni bagaimana identitas itu sendiri dibentuk dan dipahami. Persoalan seputar ini dapat menjadi kerangka guna memetakan tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam buku ini.

Dewasa ini makin disadari dalam ilmu-ilmu sosial maupun pemikiran filsafat kontemporer, bahwa identitas bukanlah entitas yang terberi (*given*), bersifat stabil dan koheren. Gagasan semacam itu – kerap disebut sebagai gagasan "subyek modern" yang akarnya dapat dilacak sampai revolusi subyek Cartesian, dan menjadi cikal bakal pemikiran modern[9] – kini dianggap sudah bangkrut, bahkan mati, dan diperlakukan sebagai "konstruksi fiktif" belaka. Kita tahu, kritik terhadap subyek modern dan posisinya yang dominan

7 Lihat Slavoj Zizek, *Living in the End of Times*, London: Verso Books, edisi revisi, 2011, h. 5.

8 Karya terobosan Charles Taylor tentang politik rekognisi, dalam Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1992, kerap disebut sebagai karya awal yang membuka ranah perdebatan itu. Ini disusul oleh karya monumental Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996, yang mendapat banyak tanggapan dan tantangan, khususnya dari Nancy Fraser. Lihat Nancy Fraser dan Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Philosophical Exchange*, London: Verso Books, 2001. Juga baca esai-esai yang menanggapi perdebatan mengenai tema itu dalam Scott Lash dan Mike Featherstone (eds.), *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, London: SAGE, 2002.

9 Tentang hal ini, lihat buku yang sangat berpengaruh dari Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989. Untuk paparan sejarah dan diskusi kontemporer yang sangat kaya, baca juga Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

menjadi salah satu tema utama dalam pemikiran pasca-strukturalis dan pasca-modernis. Alih-alih melihatnya sebagai sesuatu yang sudah terberi sebelumnya dan bersifat stabil, para pemikir tersebut bertolak dari gagasan bahwa identitas selalu merupakan hasil dari "konstruksi sosial" di mana di dalamnya berlangsung proses-proses politik dan relasi-relasi kuasa. Tidak heran jika untuk memahami identitas, maka orang harus mengurai sejarah sosial-politik dan relasi-relasi kuasa yang membentuknya.

Singkatnya, identitas adalah proses "subyektivikasi", memakai istilah yang dipopulerkan Michel Foucault (1926 – 1984), pemikir pasca-strukturalis dari Perancis yang sangat berpengaruh pada berbagai ranah kajian ilmu-ilmu sosial. Dengan istilah itu, Fouacult melihat proses yang berlangsung dalam dua sisi sekaligus: subyektivikasi adalah proses penundukan (*subjected to*), tetapi *sekaligus* proses seseorang "menjadi subyek". Keduanya merupakan proses bersamaan di mana saling-tautan kuasa dan pengetahuan bekerja. Serangkaian kajian Foucault, mulai dari kegilaan, munculnya aparatus medis, kelahiran penjara, sampai sejarah seksualitas memperlihatkan kesaling-tautan kuasa-pengetahuan (*power-knowledge nexus*) yang membentuk subyek modern tersebut.[10]

Tentu saja gagasan para pemikir pasca-strukturalis itu mengundang kontroversi luas. Pada satu sisi, gagasan bahwa identitas merupakan konstruksi sosial dapat membebaskan kita dari apa yang disebut Amartya Sen sebagai "ilusi nasib", yakni ilusi tentang identitas yang unik dan dianggap sudah *dari sono*nya begitu.[11] Suatu "jati diri", memakai istilah yang dulu populer di masa rezim Orde Baru. Ilusi tersebut, seperti diperlihatkan Sen sepanjang bukunya itu, dapat berakibat fatal dan mendorong pada tindakan kekerasan terhadap kelompok-kelompok identitas yang

10 Pemikiran Michel Foucault sangat kompleks dan mempengaruhi begitu banyak ranah kajian ilmu-ilmu sosial. Pengantar terbaik mengenai pemikiran Foucault dapat ditemukan dalam karya klasik Hurbert L. Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edisi kedua, Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Tentang proses subyektivikasi, lihat tulisan Foucault yang menjadi *afterword* buku itu, "The Subject and Power", h. 208 – 226.

11 Lihat Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Penguin, 2006.

tidak disukai. Apalagi jika ilusi tersebut didasarkan pada "afiliasi singular" yang menafikan pluralitas identitas di dalamnya. Banyak kasus kekerasan berdasarkan sentimen etnis dan/atau agama, bertolak dari ilusi seperti itu. Sebutlah misalnya identitas "orang asli Papua" (harus berayah-ibu "asli" Papua), yang akan menyingkirkan para pendatang, walau mereka sudah lahir dan besar di Papua; atau "Islam yang *kaffah*", yang akan menyingkirkan aliran-aliran pemahaman dalam Islam lainnya, seperti Ahmadiyah dan Syiah, sebagai "sesat" sehingga patut disingkirkan. Banyak contoh lain dapat disebut, namun hal itu menyadarkan kita, pendakuan seperti itu sesungguhnya bersifat ilusif (tidak ada ukuran serba-pasti apa itu "pribumi") dan menafikan pluralitas identitas di dalamnya (Islam, sebagaimana agama-agama lainnya, memiliki begitu banyak variasi pemahaman teologis).

Di situ, gagasan bahwa identitas, alih-alih sebagai "jati diri" yang terberi *dari sono*, merupakan hasil dari konstuksi sosial yang dapat diurai sejarah pertarungan kekuasaan yang membentuknya, memang dirasa membebaskan. Akan tetapi, pada sisi lain, gagasan tersebut juga menggelisahkan banyak kalangan. Apakah benar bahwa seluruh dimensi identitas kita merupakan hasil dari konstruksi sosial belaka? Tidak adakah semacam "jati diri" (*core self*) yang dapat menjadi jangkar di tengah perubahan kehidupan yang makin cepat sekarang? Salah satu ruang perdebatan yang menarik soal itu ada dalam perkembangan feminisme kontemporer.

Susan J. Hekman, dalam telaahnya yang bagus untuk meninjau ulang politik identitas, melancarkan kritik tajam terhadap pemikiran feminisme pasca-modern, seperti yang diajukan Judith Butler. Bagi Hekman, kritik Butler terhadap "subyek modern" yang esensialis, stabil dan sudah *dari sono*nya begitu memang tepat (Butler menyebut identitas seperti itu tak lain sebagai "konstruk fiktif" belaka); begitu juga anjurannya untuk lebih menaruh perhatian pada kekuatan-kekuatan sosial-politik yang membentuk identitas gender. Namun, bertolak dari berbagai riset para feminis lain maupun riset-riset dalam perkembangan sosial-psikologis, Hekman tetap menganggap konsep "jati diri" (*core self*) harus dipertahankan.

Tesisnya menarik. Identitas, menurut Hekman, merupakan "landasan tanpa fondasi" (*an ungrounded ground*) yang memberi jangkar bagi perjalanan hidup seseorang. "Tesis saya adalah bahwa orang dapat menteorisasikan inti identitas yang stabil tanpa harus menolak konstruksi sosial atau mengandaikan adanya subyek yang esensialis, yang sudah terberi sebelumnya, yakni subyek modernis atau sejenisnya," tulis Hekman. "Karena itu saya mengajukan argumen tentang adanya jati diri (*core self*) yang dikonstruksi secara sosial pada masa kanak-kanak awal kehidupan seseorang, namun mampu memberi landasan yang kokoh bagi perkembangan di masa dewasanya. Jati diri ini punya landasan, suatu diri yang stabil, namun landasan itu sendiri merupakan hasil konstruksi sosial."[12] Bertolak dari gagasan ini, Hekman mengusulkan distingsi antara "diri yang privat", yakni *core self* itu sebagai jangkar bagi perjalanan hidup seseorang, dengan "identitas publik" sebagai arena pertarungan sosial-politik yang makin menentukan wajah perpolitikan ke depan.

Di Indonesia, percakapan dan pertarungan tentang identitas sudah lama mewarnai sejarah negara-bangsa yang sangat majemuk ini. Kita dapat melihatnya sejak saat gagasan Indonesia, mulai dari sekadar penamaan linguistik, sampai akhirnya menjadi cita-cita suatu negara modern yang multi-etnis dan sekuler di tangan trio pendiri Indische Partij (1912), yakni Soewardi Soeryaningrat, E.F.E. Douwes Dekker, dan Tjipto Mangoenkoesoemo.[13] Begitu juga kita dapat menemukannya dalam proses deliberasi para pendiri negara-bangsa ini dalam persidangan BPUPK (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan), PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia), sampai perumusan UUD 1945.[14] Namun seluruh proses percakapan tersebut seperti berhenti sama sekali, sejak

12 Susan J. Hekman, *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics,* University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004, khususnya h. 14 – 15.

13 Sejarah pergulatan tentang gagasan Indonesia yang sangat kaya disajikan dengan menarik oleh R.E. Elson, *The Idea of Indonesia: Sejarah Pemikiran dan Gagasan*, Jakarta: Penerbit Serambi, 2008.

14 Dokumen lengkap mengenai proses deliberasi itu dapat ditemukan dalam RM. A.B. Kusuma (penyunting), *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2016.

rezim Orde Baru menancapkan kekuasaannya dan melancarkan politik penunggalan "jati diri bangsa" serta penciptaan "hantu SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan)" untuk mengelola keragaman identitas. Di situ, perbedaan identitas dianggap sebagai "ancaman" bagi kestabilan maupun proses pembangunan nasional.

Runtuhnya Orde Baru sejak Mei 1998 membuka ruang diskursus dan politik yang sangat luas bagi beragam ekspresi identitas. Aneka klaim kultural maupun pandangan keagamaan yang selama ini dilarang tampil ke permukaan, tiba-tiba kembali mencuat dan menuntut perhatian. Dan semua itu membuat kita kembali harus mencari keseimbangan baru antara keragaman ekspresi identitas maupun kesatuannya di dalam konteks negara-bangsa yang masih tertatih-tatih belajar berdemokrasi. Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini menjadi saksi kerumitan pertarungan aneka aspirasi identitas itu, pengelolaan keragamannya, maupun upaya-upaya untuk mencari penyelesaian dalam ketegangan dan konflik-konflik sosial yang dipicu olehnya.

Pertarungan Identitas dan Persoalan Pengelolaan Keragaman

SEPERTI sudah disebut di awal, tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam kedua buku ini berasal dari hasil-hasil laporan para peserta SPK yang memiliki latar belakang sangat beragam, mulai wilayah, fokus perhatian, pendekatan yang dipakai, maupun gaya penulisan. Dengan sengaja, keragaman pendekatan dan gaya penulisan dipertahankan dalam buku ini. Tidak heran jika orang dapat menemukan tulisan yang seperti makalah ilmiah laiknya, tetapi ada juga yang lebih mirip laporan jurnalistik, bahkan refleksi keterlibatan personal.

Masing-masing tulisan memang berdiri sendiri-sendiri. Akan tetapi, memakai persoalan tantangan politik identitas yang diurai sebelumnya, kita dapat mengelompokkan tulisan-tulisan ini ke dalam dua lingkaran tematis yang saling berkaitan: *pertama*, bagaimana identitas dikonstruksikan yang menimbulkan persoalan eksklusi sosial; dan, *kedua*, berbagai upaya alternatif untuk

membangun inklusi sosial secara baru. Dibaca seperti itu, tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam buku ini memberi kita aneka potret pertarungan identitas dan tantangan pengelolaan keragaman yang berlangsung riuh rendah pasca tumbangnya rezim Orde Baru.

Karena alasan perbedaan lingkaran tematis itu, sekaligus alasan teknis agar buku yang diterbitkan tidak terlalu tebal, maka hasil-hasil kajian dibagi ke dalam dua buku terpisah, walau saling terkait. Dalam buku ini, lingkaran tematis pertama tentang bagaimana identitas dikonstruksikan secara sosial dan persoalan-persoalan eksklusi sosial yang muncul dari proses itu dikaji lewat pengalaman konkret di berbagai wilayah Indonesia.

Selama ini ditengarai ada tiga faktor utama yang sangat berperan bagaimana identitas seseorang atau kelompok dikonstruksikan secara sosial: gender, etnisitas, dan paham keagamaan. Beberapa tulisan dalam lingkaran tematis pertama ini memperlihatkan bagaimana faktor-faktor tersebut, sendiri-sendiri maupun bersama-sama, membentuk identitas seseorang atau suatu kelompok, dan sekaligus melahirkan banyak persoalan yang muncul karena proses konstruksi tersebut, dan bahkan mengarah pada eksklusi sosial.

Dalam masyarakat kita, sudah lazim ditemukan pandangan yang meremehkan kaum perempuan. Mereka dilihat sebagai makhluk yang lemah, dan peranannya kerap kali dinafikan. Pandangan seperti itu dapat melahirkan aneka bentuk kekerasan terhadap perempuan, termasuk di dalam sekolah. Fenomena ini disorot **Eni Puji Utami** dalam refleksi personalnya saat mendampingi kasus-kasus kekerasan terhadap siswi-siswi di sebuah sekolah. Sementara itu, tulisan **Kunarti** memberi kita gambaran pergeseran cara pandang media daring di dalam melihat peran perempuan. Selama ini, peran perempuan dalam gerakan sosial masih kurang mendapat perhatian media. Tetapi gerakan penolakan pembangunan tambang semen di Kabupaten Pati yang beberapa waktu lalu menyedot perhatian nasional, seperti diulas Kunarti, memperlihatkan peran sentral yang dimainkan oleh para perempuan. Sedang **Meyke Lusye Karolus** menganalisa pertarungan wacana yang berkembang dalam media sosial, khususnya menyangkut silang pendapat

tentang bagaimana menyikapi identitas LGBT yang sempat memicu kontroversi nasional beberapa tahun lalu. Di situ menjadi jelas, bagaimana identitas bukanlah sesuatu yang terberi, melainkan selalu merupakan situs-situs pertarungan yang melibatkan banyak dimensi.

Dalam risetnya yang menarik, **Siti Tarawiyah** menelusuri potret para perempuan Salafi yang secara sadar memilih rumah sebagai arena pengabdian mereka. Pilihan itu membawa mereka pada posisi yang dilematis, karena paham keagamaan yang dianut menempatkan mereka hanya di sektor domestik. Pada satu sisi, mereka ingin berpegang teguh pada pandangan keagamaan Salafi; namun, pada sisi lain, harus menanggung beban berat yang dapat membahayakan kesehatan reproduksi mereka. Sementara itu, **Johan Wahyudi** membaca perkembangan paham keagamaan kelompok Khilafatul Muslimin di Sumbawa Barat. Paham keagamaan yang eksklusif, dan ketaatan mereka pada ideologi Khilafah, membuat mereka sering disalahpahami sebagai kelompok radikal – padahal jalan yang mereka tempuh tanpa-kekerasan. Bagi **Denni H.R. Pinontoan**, runtuhnya rezim Orde Baru membuka peluang bagi munculnya politik identitas yang berdasarkan etnis dan agama di Minahasa. Dan hal ini dianggap dapat mengancam keragaman di sana. Sementara itu, dengan mengambil kasus di Langsa, **Yogi Febriandi** menunjukkan bagaimana penunggalan identitas di kota itu telah mengakibatkan "diskriminasi tersembunyi" yang menyingkirkan kelompok-kelompok minoritas di daerah itu.

Proses diskriminasi dan eksklusi sosial itu juga tampak dalam tatakelola distribusi di Aceh pasca-konflik, sebagaimana dianalisa **Adri Patria**. Dalam tinjauannya, ia menemukan ada kelompok-kelompok masyarakat yang tidak mendapat perhatian dari pemerintah karena latar belakang posisi dan identitas mereka semasa konflik, sehingga menggagas upaya pemekaran wilayah sebagai cara mereka menuntut keadilan. Sementara **T. Muhammad Jafar Sulaiman**, lewat analisanya terhadap Qanun No. 4/2016 mengenai pedoman pemeliharaan kerukunan dan pendirian rumah ibadah, memperlihatkan bagaimana peraturan itu telah

mendiskriminasikan bukan hanya kelompok non-Muslim, tetapi juga menimbulkan ketegangan internal di kalangan umat Muslim sendiri.

Salah satu bentuk diskriminasi dan eksklusi sosial yang sudah lama mendapat perhatian adalah perlakuan diskriminatif terhadap para penghayat kepercayaan. Bertolak dari kasus di Brebes, **Wijanarto** mengurai diskriminasi layanan pemakaman publik yang harus dialami oleh anggota kelompok penghayat Sapta Darma. Hak mereka bukan hanya dinafikan oleh negara, tetapi juga ditolak oleh sebagian masyarakat karena identitas mereka. Sementara itu, kasus yang diangkat **Sarwo Ferdi Wibowo** sama sekali berbeda. Selama ini masih sedikit yang menyadari, keberadaan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional yang mempersatukan kita juga telah menafikan keberadaan bahasa-bahasa daerah, seperti bahasa Enggano. Dan ini, bila tidak dicermati dan diperbaiki, seperti ditunjukkan Sarwo, dapat mengancam eksistensi bahasa-bahasa daerah tersebut.

Penutup

Persoalan-persoalan yang dibahas di atas memberi kita potret tantangan pengelolaan keragaman identitas yang sangat beragam dan kompleks. Tantangan terbesar adalah bagaimana membangun inklusi sosial yang dapat memberi rasa keadilan bagi semua kelompok. Beberapa jalan alternatif untuk membangun inklusi sosial akan dikaji dalam buku berikutnya.

Seperti sudah disinggung di atas, keragaman identitas, baik gender, ikatan darah, klaim kultural maupun keagamaan, mengajukan tantangan sangat berat pada pengelolaan keragaman. Dalam konteks Indonesia yang sedang tertatih-tatih membangun sistem yang demokratis dan berkeadilan, tantangan tersebut makin dirasakan pasca runtuhnya rezim Orde Baru dan memaksa kita semua merenungkan kembali keseimbangan antara warisan kebhinnekaan sekaligus kesatuan kita sebagai negara-bangsa.

Mungkin benar, tidak ada "formula tunggal" yang siap pakai dan dapat diterapkan dalam semua konteks mengenai bagaimana

mengelola keragaman di tengah arus perubahan yang sangat cepat dengan segala gejolak sosial-politik yang mengiringinya. Tulisan-tulisan dalam buku ini memberi sekilas potret keragaman dan tantangan yang muncul. Tentu saja, semua potret yang disajikan masih sangat terbatas, dan butuh kajian-kajian lebih mendalam. Jika tulisan-tulisan ini dapat memancing penelitian lebih mendalam, rasanya tujuan buku ini sudah tercapai.

Satu hal yang jelas, seluruh kerumitan yang dihadapi itu makin membuat kami semua, baik fasilitator maupun peserta SPK, yakin bahwa Indonesia merupakan "laboratorium sosial" paling kaya untuk mengkaji bagaimana mengelola keragaman dan sekaligus kesatuan. Lagi pula, Indonesia adalah rumah kita bersama. Dan, seperti pernah diingatkan oleh alm. Gus Dur, salah seorang guru bangsa terbaik, "Jangan pernah capai mencintai Indonesia."

Semoga Anda juga.

BAGIAN SATU

Gender dan Persoalan Konstruksi Identitas

Mendampingi Pelajar Perempuan Korban Kekerasan Seksual di Sekolah

Eni Puji Utami

Dalam ruang publik, tidak terkecuali di sekolah, tubuh perempuan selalu menjadi objek yang seolah-olah perlu dilindungi demi moralitas lingkungannya. Gaya berpakaian perempuan menjadi salah satu penanda penting apakah ia perempuan baik-baik atau tidak. Namun masalahnya tidak hanya berhenti di situ. Kesopansantunan yang direpresentasikan dengan penutupan aurat tersebut tidak jarang juga dimanfaatkan untuk mengelabui atau menutupi kekerasan seksual yang terjadi di lingkungan sekolah. Ketika para siswi perempuan telah memenuhi standar moral berpakaian, publik memandang segala hal beres di sekolah itu. Di sisi lain, lelaki yang berposisi sebagai guru malah memanfaatkan situasi tersebut untuk melakukan kekerasan seksual di sekolah. Tulisan ini mengelaborasi dan merefleksikan pengalaman saya dalam mendampingi para siswi korban kekerasan seksual di sekolah di sebuah wilayah di Yogyakarta.

Pakaian dan Moralitas Sekolah

Saya menempuh pendidikan sekolah menengah di sebuah daerah di Yogyakarta. Seingat saya, sejak duduk di kelas VIII (SMP) sekolah mulai melakukan intervensi lebih mendalam tentang gaya berpakaian murid perempuan. Semula, aturan berpakaian hanya sebatas sopan, yaitu batas ukuran panjang rok minimal di bawah lutut yang tidak boleh ketat. Sekitar tahun ajaran baru 2007/2008,

sekolah menghimbau siswi Muslim untuk mengenakan jilbab—yang ditafsirkan oleh kebanyakan warga sekolah sebagai kewajiban. Guru-guru perempuan tidak diperkenankan memakai celana. Aturan non-formal tersebut kemudian terus berlanjut hingga hari ini. Aturan itu juga seperti menjadi aturan umum di kebanyakan sekolah negeri setingkat SMP dan SMA.

Aturan tersebut tampaknya bukan hanya berlaku bagi warga sekolah, tapi juga diberlakukan kepada seluruh *stakeholder* yang terlibat dalam kegiatan sekolah, termasuk kepada para mitra yang memiliki kegiatan rutin di sekolah. Apabila aturan itu tidak dihiraukan, sekolah akan memberi teguran.

Saya merupakan salah satu aktivis pendamping siswa di sekolah. Berkaitan dengan pilihan busana, saya pernah mengalami tiga kali teguran dari tiga sekolah yang berbeda. Satu di antaranya adalah sekolah di daerah kota, terjadi sekitar tahun 2010. Sedangkan dua lainnya sekolah di daerah kabupaten, terjadi pada tahun 2016 dan 2017. Ketiganya adalah sekolah negeri, bukan sekolah berbasis agama Islam. Di sekolah yang pertama, saya datang sebagai tamu yang saat itu bermaksud melakukan pemutaran film dokumenter dan diskusi, yang tentu sudah mengantongi izin dari pihak sekolah. Kami yang perempuan dihimbau untuk mengenakan jilbab oleh pihak sekolah. Mereka mengancam tidak akan memulai acara jika kami tidak mengenakan jilbab. Namun, diskusi akhirnya berjalan setelah kami berdiskusi dengan pihak sekolah. Dua sekolah lainnya hampir sama, yaitu ada kewajiban mengenakan jilbab jika akan memasuki wilayah sekolah.

Teguran itu tidak selesai di meja ruang Bimbingan dan Konseling (BK), namun berlanjut ke akun *Facebook* saya. Salah seorang guru menulis saran moral tentang pentingnya berjilbab sebagai bagian dari keteladanan di sekolah. Ada pula satu pernyataan janggal yang disampaikan melalui pesan singkat di *Whatsapp*. Pesan ini dikirim oleh wakil kepala sekolah bidang kesiswaan kepada saya. Isi dari pesan tersebut kira-kira menyebutkan bahwa ia malu dengan guru-guru perempuan jika menerima tamu perempuan yang tidak mengenakan jilbab.

Di banyak sekolah, jilbab memang menjadi salah satu intrumen penting yang memengaruhi citra positif dalam bagaimana menjalankan konsep beriman dan bertakwa (biasanya disingkat *imtak*) di sekolah negeri. Hal ini disampaikan juga oleh seorang kepala sekolah kepada saya. Kepsek memaparkan beberapa kegiatan *imtak* yang diharapkan mampu membendung kenakalan pelajar. Rutinitas *tadarus* setiap pagi pun menjadi instrumen pendukung untuk menghilangkan berbagai perilaku negatif siswa. Dan ini semua terjadi di sekolah negeri.

Saya sempat berbincang dengan seorang pengawas SMA di Balai Pendidikan Menengah di sebuah kabupaten di wilayah ini. Menanggapi aturan non-formal tentang jilbab di sekolah, dia menyatakan bahwa sebenarnya tidak ada aturan resmi dari Dinas untuk mewajibkan seluruh warga sekolah perempuan mengenakan jilbab. Pihaknya menuturkan bahwa aturan ini adalah inisiatif guru agama di sekolah-sekolah bersangkutan atau inisiatif asosiasi guru-guru agama di beberapa sekolah yang berafiliasi dengan asosiasi tersebut. Bapak pengawas tersebut juga memandang aturan ini sebagai sesuatu yang positif, sebagai upaya untuk menanamkan nilai-nilai kebajikan kepada warga sekolah.

Kasus-Kasus Kekerasan Seksual di Sekolah

Yang ironis, di tengah suasana religius yang tampak semarak dengan menguatnya simbol-simbol agama di ruang publik sekolah bisa jadi terselip praktik-praktik kekerasan seksual yang dilakukan oleh guru laki-laki kepada siswi perempuan. Hal itu terjadi di beberapa sekolah yang saya dampingi.

Di sebuah SMA Negeri, sebut saja SMAN Hijau, pada Maret 2016 terungkap pelecehan seksual yang dilakukan seorang guru PNS yang sekaligus menjadi guru Bimbingan dan Konseling (BK). Jumlah korbannya lebih dari satu. Beberapa korban di antaranya adalah adik-adik asuh saya. Maksud adik asuh di sini adalah siswi-siswi yang kebetulan mendapatkan beasiswa di mana saya menjadi pendamping program beasiswa tersebut. Minimnya pengetahuan tentang hak atas tubuh, mengakibatkan tindak kekerasan seksual

tersebut dianggap sebagai hal yang wajar. Awalnya tidak ada kesadaran bahwa mereka telah menjadi korban kekerasan seksual.

Kekerasan seksual yang terjadi di SMAN Hijau berkali-kali terjadi sejak pelaku bekerja di sekolah tersebut. Namun baru terungkap setelah ada dua orang siswi yang melapor pada awal tahun 2016. Saya mulai tergerak untuk melakukan investigasi informal pada 28 Maret 2016. Pada waktu itu lima siswi telah melapor kepada kepala sekolah, bahwa mereka menjadi korban kekerasan seksual dari guru BK itu, berinisial CL. Dari lima korban yang melapor, dua di antaranya adalah adik asuh saya.

Mungkin banyak korban lain tapi memilih bungkam, tidak berani melapor. Ada beberapa faktor yang membuat mereka memilih diam, menyembunyikan ketakutan. Pada umumnya mereka tidak menceritakan kepada guru maupun orangtua mereka karena beberapa pertimbangan. *Pertama,* tidak ada jaminan respons yang positif dari guru dan orangtua. Di sisi lain, stigma negatif sudah pasti akan mereka dapati, terutama dari guru. Waktu itu pihak sekolah memanggil saya, karena saya berusaha mencari korban-korban lain yang kemungkinan bungkam. Anehnya, setelah itu dua orang wakil kepala sekolah mengatakan bahwa salah seorang korban wajar dilecehkan karena cara berpakaian dan perilakunya yang kurang baik. Korban ini dikenal *kenes* atau *kemayu.* Hal ini yang kemudian mendorong sekolah untuk melakukan represi terhadap korban dan malah melindungi pelaku. Stigma negatif ini juga yang disampaikan kepada orangtua korban oleh wakil kepala sekolah, sehingga baik pihak sekolah dan orang tua bisa jadi kemudian memiliki cara pandang yang sama.

Kedua, korban dan orangtuanya merasa tidak memiliki cukup kekuatan untuk membela diri. Relasi kuasa di sekolah tidak mudah untuk dibongkar begitu saja. Apalagi dengan stigma bahwa anak nakal wajar "dinakali". Korban kemudian semakin merasa berada pada posisi yang salah. Hingga pada akhir bulan Maret, hanya lima orang yang kemudian berani melapor. Empat di antaranya berani melapor setelah salah satu dari mereka mengawali pelaporan tersebut. Dari lima orang korban, hanya dua di antara mereka

yang orangtuanya dipanggil ke sekolah. Tiga yang lain hanya menandatangani surat pengaduan. Setelah tahap pengaduan-pengaduan ini kepala sekolah berkonsolidasi dengan Dinas Pendidikan. Pada akhirnya Dinas Pendidikan memutuskan pelaku dimutasi ke SMAN Kuning, sekolah lain di kabupaten yang sama. Menurut saya, hukuman ini terlalu ringan dan tidak menyelesaikan masalah. Delapan hari setelah SK mutasi diterbitkan, kepala sekolah melakukan tekanan kepada dua orang korban. Ia mengancam akan mengeluarkan korban dari sekolah apabila orangtua tidak bersedia menandatangani perjanjian damai.

Meskipun guru CL telah dipindahkan ke sekolah lain, saya tetap khawatir dengan situasi di SMAN Hijau. Saya menduga masih banyak korban lain, terutama siswi asuh yang mendapat beasiswa. Kekhawatiran itu bermula dari dugaan bahwa para korban tidak berani melapor, pun pelaku menggunakan dalil beasiswa untuk mengelabui para korban. Saya menelusuri lebih lanjut untuk menjawab kekhawatiran tersebut, hingga pada akhirnya tercatat sejumlah sepuluh siswa asuh lain yang ketahuan menjadi korban. Jumlah ini mungkin masih kecil dibanding jumlah keseluruhan korban. Saya mendatangi mereka atas rekomendasi korban-korban sebelumnya. Beberapa siswa lain yang terindikasi menjadi korban belum berhasil ditemui, karena saya tidak memiliki kedekatan personal sebelumnya. Sampai tulisan ini disusun, masing-masing korban sedang memulai perbincangan dengan kakak kelas dan alumni untuk menelusuri lebih banyak korban yang masih bungkam.

Sepuluh orangtua korban belum mengetahui yang dialami oleh anak-anaknya, sehingga saya menggali informasi di luar rumah. Kami bertemu dan duduk bersama di tempar-tempat yang tidak ramai dan berpapasan dengan banyak orang. Hal ini dilakukan agar korban lebih nyaman ketika akan menceritakan kronologi kekerasan seksual yang mereka alami. Adapun sepuluh anak tersebut di antaranya LA, YW, GA, NA, NH, PM, RQ, AZ, dan tiga korban lain yang tidak terlalu kenal dekat dengan saya, namun telah melapor kepada pihak sekolah. Satu persatu anak menceritakan proses pelecehan yang mereka terima. Beberapa di

antaranya terjebak oleh dalih beasiswa yang disampaikan guru CL sebagai alasan dia merasa berhak melecehkan siswi-siswi yang mendapatkan beasiswa tersebut.

Modus Pelecehan

LA adalah satu di antara sepuluh korban yang melapor kepada pihak sekolah. Dia melapor pada 28 Maret 2016. Saya baru menemui LA pada 1 April 2016, setelah sebelumnya menemui YW pada 31 Maret 2016. Mulanya, saya hanya memastikan kabar yang beredar. Akhirnya YW pun bercerita bahwa dia pun menjadi korban, tetapi enggan melapor. Pelecehan terhadap YW bermula waktu dia sedang berkumpul dengan teman-temannya di sekitar ruang BK. Tiba-tiba pelaku menggandeng tangan YW dan mengajaknya masuk ke ruangan BK bagian dalam. Ruang BK tersebut memiliki dua bilik. Bilik depan untuk menerima tamu, sekitar 3x4 meter. Bilik kedua berada pada sisi dalam yang juga difungsikan sebagai ruang konseling. Ruang ini sering digunakan pelaku untuk melakukan pelecehan seksual. YW diajak pelaku (CL, guru BK) masuk ke dalam ruang konseling dengan kondisi pintu ditutup rapat tanpa dikunci, sebab kondisi kunci pintu yang rusak. Mulanya YW diminta untuk melengkapi data beasiswa. Alih-alih menanyakan gaya berpacaran yang selama ini dilakukan oleh YW, pelaku yang juga guru BK tersebut hampir menyentuh payudara YW. Pelaku menyatakan bahwa beasiswanya akan dicabut jika dia tidak memahami batas-batas orang pacaran. Informasi ini dia sampaikan sambil menunjuk bagian payudara YW dan memintanya untuk menjaga bagian tersebut. YW yang merasa risih dengan obrolan tersebut berusaha keluar dari ruangan tanpa rasa takut melawan CL.

Akhirnya, seorang guru masuk ke ruang BK dan percakapan mereka berhenti, sehingga YW bisa keluar dari ruangan. Pada tanggal 8 April 2016, saya kembali menemui YW dan melakukan konfirmasi ulang atas pernyataannya. Waktu itu dia menegaskan bahwa banyak siswa merasa risih dengan guru CL, tetapi tidak memiliki kuasa untuk berontak. Pelaku sangat disegani karena dianggap menjadi jembatan bagi siswa untuk mendapat beasiswa.

Kepada saya, YW menceritakan tentang LA. Ini adalah sosok siswa yang menjadi bahan sorotan pihak sekolah. LA dikenal sebagai anak yang memiliki pergaulan bebas, sering bolos sekolah, sehingga tidak asing dengan ruang BK. Dia juga menjadi salah satu korban kekerasan seksual. Kemudian saya menemui LA pada 1 April 2016. Waktu itu dia sedang bersama satu korban lainnya, yaitu NA. Kami berbincang santai hingga pada akhirnya mereka mengungkapkan kronologi modus pelecehan yang mereka alami. LA diminta pelaku masuk ke dalam ruang konseling, sementara pintunya ditutup rapat. Menurut pengakuan LA, pelaku ingin mengonfirmasi foto yang diunggah dalam akun *Facebook* milik LA. CL menyebutnya sebagai bagian dari persyaratan beasiswa. CL meminta LA membuka jilbab untuk memastikan bahwa rambut LA masih hitam, tidak dicat dengan warna lain. Setelahnya pelaku membuka baju LA untuk memastikan tidak ada tato di bagian tubuh LA, utamanya bagian payudara. Hal ini juga dialami oleh NA yang dibuka bajunya dan diraba bagian payudaranya oleh CL. NA sudah dua kali diminta masuk ke dalam ruang tersebut. Suatu kali ia bersama pelaku selama dua jam di dalam ruangan itu.

Pada 8 April 2016, saya menemui lima korban lainnya, di antaranya GA, NH, PM, RQ, dan AZ. Satu di antaranya pernah diajak masuk ke dalam ruang konseling yang kemudian pintunya ditutup rapat. Pelaku menggunakan motif yang sama seperti AL dan YW untuk membuka baju dan jilbab. Tiga di antaranya pernah didekati dengan motif beasiswa. Mereka belum diajak masuk ke ruang konseling. Namun beberapa kesempatan dimanfaatkan pelaku untuk memegang beberapa bagian tubuh korban. Pun, satu di antara lima anak tersebut sudah tiga kali "dipanggil" dengan dalih beasiswa. Pelecehan seksual mereka terima dua kali yang kejadiannya di dalam ruang BK bagian luar dan satu kali di perpustakaan. Korban didekati dengan motif yang sama pula, yaitu melengkapi data beasiswa. Kemudian pelaku menanyakan gaya berpacaran korban hingga bagian payudara korban dipegang-pegang. Kepadanya pelaku sudah melakukannya tiga kali dalam waktu yang berbeda.

Korban-korban tersebut adalah anak dari keluarga kelas menengah ke bawah. Perempuan-perempuan pelajar tersebut tidak saja menghadapi kendala ekonomi untuk mendapatkan pendidikan yang baik. Untuk mendapatkan beasiswa pun mereka harus mengorbankan rasa aman sebagai perempuan. Uraian di atas adalah gambaran tentang bagaimana proses kekerasan seksual sudah menjadi bagian dari kekerasan struktural di sekolah; bagaimana pembiaran dilakukan oleh institusi pendidikan seperti sekolah dan dinas terkait.

Sanksi Ringan Pelaku Pelecehan

Tampaknya pihak sekolah mengetahui gerak-gerik saya dalam mendampingi korban. Karena itu, pada 7 April 2016 saya diminta menghadap salah satu wakil kepala sekolah. Setibanya di sekolah, saya disambut oleh dua orang wakil kepala sekolah. Satu laki-laki dan satu lagi perempuan. Tanpa basa-basi mereka menanyakan sejauh mana saya mengetahui "drama" yang mereka sembunyikan.

Lalu mereka mengatakan tiga hal. *Pertama*, saya diminta untuk tidak menyebarkan berita kepada pihak mana pun di luar sekolah. Permintaan ini adalah usaha untuk mempertahankan citra baik sekolah. *Kedua*, mereka mengatakan bahwa kejahatan seksual yang dilakukan oleh pelaku hanyalah kesalahan tingkat sedang, bukan kesalahan berat. Saya ingat betul saat mereka menyampaikan bahwa ada beberapa level kesalahan yang ditetapkan oleh Dinas Pendidikan. Pun kejahatan yang mereka sebut sebagai kekhilafan ini sama sekali tidak dilihat sebagai kesalahan fatal. *Ketiga*, mereka tidak menghendaki pemecatan atau pidana. Menurut mereka, mutasi adalah satu-satunya hukuman yang dapat diberikan. Ini merupakan bentuk sanksi kepegawaian. Pada akhir perbincangan, mereka menyatakan bahwa kesalahan pelaku wajar terjadi apabila korbannya memiliki pergaulan tidak wajar, bahkan mereka menduga pelaku hanya dijebak oleh salah satu siswa, yaitu LA.

Kabar pertama yang saya dengar bahwa pelaku dimutasi ke sebuah SMK Negeri (selanjutnya di sini disebut SMKN Biru) di

sebuah kabupaten di wilayah Yogyakarta. Sebetulnya pelaku sudah mengajar di SMKN tersebut untuk memenuhi target jumlah jam mengajar sebelum dimutasi karena kasus kekerasan seksual tersebut. Namun beberapa bulan setelahnya, saya mendapat kabar CL kemudian dipindahdinaskan ke Dinas Pendidikan Kabupaten. Lama tidak terdengar kabar hingga pada awal bulan November 2016, seorang anak dari penjaga kantin SMAN Hijau menemui saya untuk menyampaikan kabar bahwa pelaku telah dimutasi ke sekian kalinya ke sebuah SMK lain (selanjutnya di sini disebut SMK Merah) di daerah perbatasan antara kabupaten.

Menemani Korban

Saya berpikir pemindahan pelaku ke Dinas agar tidak bersinggungan dengan siswa hanyalah upaya untuk mengalihkan isu sementara. Setelah mendapatkan informasi tentang kepindahan CL ke SMK Merah, saya ingin melacak jejaknya sekarang dengan tujuan memberikan kesadaran kepada para siswi dan memberikan proteksi agar CL tidak leluasa melakukan perbuatan tidak senonohnya lagi. Untuk mengetahui aktivitas CL di sana, saya membuat kegiatan sosialisasi internet sehat dan peretasan *online* untuk OSIS. Di sela-sela kegiatan, saya menemui kepala sekolah untuk melakukan konfirmasi tentang keberadaan CL.

Tanpa disengaja, saya juga bertemu dengan CL. Dengan wajah penuh was-was, dia menemani saya di ruang tamu. Kami lumayan lama duduk di tempat tersebut. Dia tidak banyak bercakap. Hanya duduk, sesekali membuka telepon pintarnya. Saya sempat menanyakan sejak kapan dimutasi di sekolah tersebut. Dia menjawab, sejak awal bulan November 2016. Dia tampaknya ingin mengetahui tujuan saya datang ke sekolah tersebut, tetapi tidak berani menanyakannya langsung. Dia mengambil buku tamu dan menyerahkan kepada saya untuk diisi. Buku tersebut tertulis beberapa kolom yang salah satunya menanyakan tentang maksud dan tujuan kedatangan tamu. Namun, buku itu bukanlah buku untuk tamu melainkan untuk orangtua yang dipanggil oleh BK. Kemudian saya hanya menuliskan sosialisasi internet sehat.

Setelah itu, saya bertemu dengan humas dan salah seorang guru bahasa Inggris untuk membicarakan kegiatan. CL pamit ke luar ruangan, tetapi ternyata masih duduk di balik pintu bagian luar dan mendengarkan pembicaraan kami. Seminggu kemudian kegiatan berjalan dan saya bertemu dengan kepala sekolah. Saya ingin mengetahui apakah sekolah sudah mengetahui alasan CL dipindah karena kasus kekerasan seksual. Lebih dari itu, saya ingin tahu sejauh mana upaya sekolah untuk melindungi warga sekolahnya agar kekerasan yang pernah terjadi di SMAN Hijau tidak terulang di SMK Merah.

Tanpa diduga sebelumnya, ternyata mutasi yang terjadi juga melibatkan kepala SMAN Hijau. Kepala SMK Merah mengatakan bahwa sebelum menerima CL, dia sudah ditembusi oleh Kepala SMAN Hijau. Dalam penuturannya disebutkan bahwa kesalahan CL sebetulnya hanya kesalahan prosedural di mana fungsi dia seharusnya dilakukan oleh guru perempuan. Namun, dia menambahkan bahwa pihak ketiga di luar sekolah terlalu membesar-besarkan masalah CL, sehingga dia harus dimutasi beberapa kali. Saya mulai curiga bahwa informasi yang diterima oleh kepala SMK Merah sudah terreduksi sehingga dia bisa begitu saja memaklumi kesalahan CL dan menganggapnya sebagai kesalahan kecil.

Tekait SK mutasi, dia mengatakan bahwa SK dan nota tugas yang diterbitkan oleh BKD dan Dinas Pendidikan tidak menyebutkan kesalahan CL. Alasan pemindahan yang sebenarnya hanya disampaikan secara non-formal. Namun, ketika saya meminta izin untuk membaca isi SK atau nota tugas tersebut, dia tidak mengizinkan dengan alasan saat ini berkas tersebut dibawa oleh CL. Pun SK yang ditembuskan kepada sekolah masih dalam proses. Sekolah hanya mendapatkan nota tugas yang saat itu diarsipkan oleh bagian Tata Usaha dan tidak diperkenankan untuk dibaca oleh saya dengan alasan bahwa berkas tersebut adalah bagian dari rahasia sekolah.

Mengantisipasi agar kekerasan seksual tidak terjadi, saat ini SMK Merah lebih giat mengadakan kegiatan keimanan dan ketakwaan agar para siswa lebih teguh dan bertakwa, sehingga

terhindar dari perbuatan-perbuatan negatif. Selain itu, menurut pernyataan kepala SMK CL, pihaknya tidak memberikan hak kepada CL untuk mengambil keputusan. Apakah pengembangan keimanan dan ketakwaan bagi siswa adalah solusi terbaik dalam memerangi kerasan seksual di sekolah? Mengapa siswa selalu menjadi sasaran utama, sedangkan sebagian sumber masalah berasal dari pendidik?

Langkah "damai" dan mutasi guru juga dilakukan pada kasus-kasus serupa di institusi pendidikan lain. Akhir tahun 2016, saya mendapat informasi dari salah satu Lembaga Swadaya Masyarakat yang menangani kasus serupa, pelecehan seksual oleh guru kepada siswi di sekolah. Ujungnya, kasus-kasus seperti itu tidak sampai ke meja hijau. Pada pertengahan tahun 2017, saya mendapat informasi dari salah satu kawan jurnalis bahwa terulang kembali kasus serupa di kabupaten ini. Pada kasus ini pelaku adalah guru Madrasah Tsanawiyah (MTs). Saat kasus ini dilaporkan, usia kehamilan korban sudah 6 bulan. Pada umumnya Dinas Pendidikan dan pihak sekolah bekerja sama untuk menutupi kasus-kasus seperti itu. Sampai di sini problem kekerasan seksual sebenarnya juga mencerminkan problem struktural yang tidak transparan.

Refleksi: Kuasa dalam Kekerasan Seksual di Sekolah

Fenomena kekerasan seksual di sekolah yang terjadi di sebuah kabupaten di daerah Yogyakarta di atas hanyalah satu contoh dari banyak kasus serupa yang sengaja ditutupi. Selama ini, membuka perbincangan tentang kesehatan reproduksi dan seksualitas yang adil gender kepada pelajar dianggap sebagai hal yang tabu. Padahal pengetahuan tentang hak atas tubuh penting untuk disampaikan. Selain itu, pembiaran yang terjadi atas kasus pelecehan yang dilakukan oleh guru kepada muridnya sangat bertolak belakang dengan cita-cita pendidikan.

Johan Galtung telah berupaya merumuskan pengertian atas konsep kekerasan secara komprehensif. Dalam karyanya *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (1996) dan salah satu esai berjudul "Cultural Violence", Galtung

menjelaskan bagaimana produk-produk budaya digunakan untuk melegitimasi praktik kekerasan baik yang dilakukan secara langsung (fisik), maupun struktural (sistem sosial). [1]

Anjuran berjilbab di sekolah negeri, yang kemudian diikuti oleh hampir seluruh SMAN se-kabupaten, adalah budaya baru, untuk tidak mengatakannya sebagai bukan budaya asli. Dalam percakapan saya dengan salah satu guru BK di sebuah sekolah, kegiatan-kegiatan *imtak* menjadi primadona yang sedang dibanggakan. Tidak ada banyak ragam perlombaan antarsekolah berbasis *imtak*, tapi guru dan pelaku kebijakan di sekolah menjunjung tinggi hal tersebut. Sayangnya, sasarannya selalu moralitas siswa, yang seharusnya diberlakukan kepada seluruh warga sekolah, termasuk para guru.

Menanggapi hal tersebut, seorang pengawas SMA di Balai Pendidikan Menengah tingkat kabupaten menyatakan bahwa pihaknya sangat berharap kepada institusi pendidikan untuk melakukan sosialisasi setelah terjadinya kasus-kasus seperti di atas, juga memberikan sanksi yang seharusnya kepada pelaku. Kekerasan seksual bukan hanya tindak amoral, melainkan tindak kriminal. Seharusnya pihak-pihak yang selama ini melakukan pembiaran bisa lebih transparan dan adil dalam memberikan sanksi kepada pelaku.

Satu makalah yang ditulis oleh Mariana Amirudin, Komisioner Komnas Perempuaan, menyebutkan bahwa selama ini kekerasan seksual hanya dianggap sebagai kejahatan asusila, yaitu kejahatan yang berbasis pada moral. Pengkategorian ini juga didukung oleh negara dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Hal ini menyebabkan sulitnya menegakkan keadilan bagi para korban kekerasan seksual. Menurutnya, definisi kejahatan asusila membuat korban semakin bungkam karena khawatir dianggap tidak bermoral setelah tidak perawan atau tidak bermoral karena stigma bahwa dengan berpakaian minim dan melakukan pergaulan yang bebas membuat dia layak menjadi korban.

1 Dalam, Wijaya Herlambang, Kekerasan Budaya Pasca 65. Tangerang Selatan: Marjin Kiri, 2013. hlm. 35.

Raymond A. Knight[2], dalam *Jurnal Perempuan* edisi 71 tentang perkosaan dan kekuasaan, yang disarikan kembali oleh Mariana Amiruddin, menyebutkan bahwa perkosaan bukanlah tentang seks, melainkan kekuasaan. Ia menuliskan bahwa perkosaan bukanlah karena pria terbawa hasrat dan keinginan seks dan tidak ada kaitannya dengan daya tarik seksual perempuan, tetapi tentang cara mengontrol korban dan menghilangkan otonomi mereka. Dalam tulisannya, dia menyebut hipotesis tentang salah-sangka pria dalam memahami tindakan komunikasi perempuan. Misalnya, pria menganggap sikap ramah perempuan sebagai sikap penggoda; pria mengira sikap tegas perempuan sebagai tindakan permusuhan. Pria mengira perempuan diam karena mau atau menginginkan; pria mengira bila perempuan menyatakan tidak, itu adalah tindakan permusuhan. Hal ini tergambar dalam kasus CL. Selain kesalahan persepsi tersebut, ketimpangan relasi gender, bahwa laki-laki lebih memiliki kuasa juga menjadi faktor terjadinya kekerasan seksual.

Terdapat dua jenis kekerasan pada kasus yang terjadi di SMAN Hijau oleh CL kepada korban-korbannya. Merujuk pada dokumen Komnas Perempuan yang berjudul "Kekerasan Seksual: Kenali dan Tangani" dan tertuang dalam makalah Mariana Amiruddin, kekerasan seksual yang dilakukan oleh CL dan institusi pendidikan meliputi pelecehan seksual dan kontrol seksual.

Pelecehan seksual merujuk pada tindakan seksual yang disampaikan melalui kontak fisik maupun non-fisik yang menyasar pada bagian tubuh seksual atau seksualitas seseorang, termasuk dengan menggunakan siulan, main mata, komentar atau ucapan bernuansa seksual, colekan atau sentuhan di bagian tubuh, gerakan atau isyarat yang bersifat seksual, sehingga mengakibatkan rasa tidak nyaman, tersinggung, merasa direndahkan martabatnya, dan mungkin sampai menyebabkan gangguan kesehatan dan keselamatan. Definisi ini sangat jelas tergambar dalam tindakan yang dilakukan oleh CL kepada korban-korbannya.

---

2 Dalam Mariana Amirudin, Kejahatan Seksual bukan Kejahatan Kesusilaan Melainkan Kriminal, diterbitkan online http://www. komnasperempuan. go. id/ kekerasan-seksual-bukan-kejahatan-kesusilaan-melainkan-kriminal-mariana-amiruddin/ Diakses pada 29 Desember 2016.

Sementara itu, kontrol seksual adalah pemaksaan busana dan kriminalisasi perempuan lewat aturan diskriminatif dengan alasan moralitas dan/atau agama yang mencakup berbagai tindakan kekerasan langsung maupun tidak langsung. Hal itu tidak hanya melalui kontak fisik yang dilakukan untuk mengancam atau memaksakan perempuan mengenakan busana tertentu atau dinyatakan melanggar hukum karena cara dia berbusana atau berelasi sosial dengan lawan jenisnya. Kontrol seksual ini tampak dalam atribut pakaian perempuan di sekolah berdasar agama yang dipersepsi sebagai wajib dan dikonstruksi sebagai simbol kesantunan dan keberadaban. Selain itu, label yang diberikan kepada salah satu korban karena pergaulan dan cara berpenampilan juga merupakan bagian dari kontrol seksual.

Teori kekerasan yang dicetuskan oleh Galtung juga memberikan penjabaran bahwa kekerasan tidak melulu terjadi secara fisik (langsung), melainkan juga terjadi secara struktural (tidak langsung). Kees Van Dijk dalam bukunya berjudul *A Country in Despair* turut menambahkan bahwa semua jenis represi dan eksploitasi yang dilakukan oleh sekelompok orang terhadap kelompok lainnya dikategorikan sebagai kekerasan struktural.[3] Kekerasan struktural adalah kekerasan yang tidak mencelakai atau membunuh melalui senjata atau bom, namun melalui struktur sosial yang menyebabkan kemiskinan, ketidakseimbangan ekonomi, dan atau ketidakadilan sosial dan politik.

Pembiaran dilakukan oleh berbagai pihak yang memiliki kuasa untuk membungkam kekerasan seksual. Fenomena tersebut telah menjadi potret kekerasan struktural berbasis pendidikan. Tenaga Pendidik, Dewan Sekolah, Badan Kepegawaian Daerah, hingga Dinas Pendidikan terkait saling terlibat. Pola untuk memojokkan korban yang pada umumnya pelajar perempuan cukup sistematis dan dianggap sebagai pembiasaan di mana pelaku yang adalah guru laki-laki hanya dimutasi pekerjaannya, sedangkan korban terus direpresi. Orangtua korban merasa tidak berdaya jika sudah

3 Lihat Kees Van Dijkm, *A Country in Despire: Indonesia Between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV, 2011.

ditekan oleh pihak sekolah. Meski dalam posisi salah, guru adalah sosok yang tetap disegani di lingkungan tempat tinggal mereka. Begitu pula, meskipun warga tidak bersalah, polisi adalah hantu yang menakutkan. Lebih baik diam daripada berurusan dengan polisi. Hal ini terjadi karena dalam prosesnya, polisi juga akan ikut melakukan represi.

Di sisi lain, pelaku memanfaatkan jaringannya di dalam institusi pendidikan untuk melakukan negosiasi agar tidak dipidanakan. Begitu pula dengan Dinas Pendidikan yang memiliki kekuasaan lebih besar. Pertimbangan mengamankan citra daerah dari isu kekerasan seksual menyebabkan Dinas tidak segan untuk melakukan pembiaran. Kekuasaan adalah kerja kolaborasi. Mobilitas pendidikan di suatu daerah sangat tergantung dengan struktur dan sistem yang sudah terbentuk. Pola pembagian kekuasaan pada kerabat dekat masih sangat melekat. Di sini saya tidak bermaksud menghakimi institusi pendidikan, melainkan memberikan gambaran bagaimana proses pembungkaman nalar kritis dan pembiaran kekerasan struktural pada praktiknya terus berulang. Pola-pola seperti ini tampaknya juga sudah menjadi praktik lintas generasi.

Mengacu pada penyelesaian konflik menggunakan pendekatan hak, menghukum pelaku kejahatan asusila tidak hanya berdampak pada menghentikan kejahatan yang bersangkutan saja, tetapi juga sebagai upaya mencegah kekerasan dan pelangaran hak bagi calon korban lain. Merujuk pada Instruksi Presiden Nomor 5 Tahun 2014 tentang Gerakan Nasional Anti Kejahatan Seksual Terhadap Anak, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan mengemban tugas untuk: *Pertama*, melindungi anak di satuan pendidikan dari kejahatan seksual dan kekerasan yang dilakukan oleh pendidik dan tenaga kependidikan serta pihak lain dalam lingkungan sekolah. *Kedua,* memberikan sanksi yang berat terhadap pendidik dan tenaga kependidikan yang lalai melaksanakan tugasnya yang mengakibatkan kejahatan seksual dan kekerasan terhadap anak.

Dua poin tersebut menjadi bahan amatan bahwa sebenarnya kekerasan seksual tidak bisa dibiarkan begitu saja. Ada upaya-

upaya baik yang sedang dilakukan oleh negara, meski pelaksanaan di lapangan tentu tidak sesederhana yang kita bayangkan. Misalnya, setelah ramai kasus-kasus kekerasan seksual terjadi di dunia pendidikan di banyak tempat serta diberitakan oleh media, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) mengeluarkan surat edaran Nomor 3 Tahun 2016 tentang Penerapan Regulasi Baru di Tahun Pelajaran 2016/2017 kepada Dinas Pendidikan Provinsi dan Kabupaten/Kota di seluruh Indonesia. Surat edaran tersebut berisi Peraturan Mendikbud Nomor 18 Tahun 2016 tentang Pengenalan Lingkungan Sekolah dan menyebutkan bahwa sekolah wajib menghentikan pendiaman terhadap kekerasan dan pelecehan tak bernalar yang terselubung dalam kegiatan resmi sekolah.

Penutup

Fakta praktik-praktik kekerasan seksual di lapangan harus tetap disuarakan dan didokumentasikan agar pihak-pihak yang memiliki kekuatan bisa merespons dengan positif. Tentu sistem peradilan untuk menangani kasus kejahatan seksual akan memakan waktu lama. Selain kekuasaan struktural dari institusi pendidikan yang bisa jadi akan mendominasi prosesnya. Pada sisi lain, menyediakan alat bukti dalam kasus-kasus kekerasan seksual juga tidak mudah.

Sampai di sini kita sudah seharusnya memberikan perhatian pada suara korban kekerasan seksual di kalangan pelajar perempuan. Berbagai lembaga perlindungan perempuan dan anak dari tingkat desa hingga nasional harus melakukan kerja kolaborasi tanpa membatasi teritori desa dampingan. Peran seperti ini, yang bisa dilakukan misalnya oleh Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A) perlu ditingkatkan tidak hanya dengan menunggu laporan melainkan juga "menjemput bola". Sesuai dengan tujuannya untuk memfasilitasi kebutuhan perempuan dan anak korban kekerasan dalam memenuhi hak-hak korban, P2TP2A dapat menjadi jembatan dari regulasi yang dibentuk oleh Kemendikbud maupun Instruksi Presiden. Implementasi dari regulasi tersebut dapat merealisasikan tugas

P2TP2A dalam memberikan hak atas kebenaran, perlindungan, keadilan, dan pemulihan atau pemberdayaan. Sekali lagi, untuk mendudukkan nalar dan keberpihakan atas kuasa memerlukan kerja-kerja kolaborasi.

Daftar Pustaka

Amirudin, Mariana. 2016. http://www. komnasperempuan. go. id/kekerasan-seksual-bukan-kejahatan-kesusilaan-melainkan-kriminal-mariana-amiruddin/. Diakses pada 29 Desember 2016.

Herlambang, Wijaya. 2013. *Kekerasan Budaya Pasca 65*. Tangerang Selatan: Marjin Kiri.

Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 18 Tahun 2016 tentang Pengenalan Lingkungan Sekolah.

Instruksi Presiden Nomor 5 Tahun 2014 tentang Gerakan Nasional Anti Kejahatan SeksualTerhadap Anak

Surat Edaran Nomor 3 Tahun 2016 tentang Penerapan Regulasi Baru di Tahun Pelajaran 2016/2017.

Van Dijk, K. , 2011. *A Country in Despire: Indonesia Between 1997 ans 2000*. Leiden: KITLV.

Pembingkaian Media terhadap Peran Perempuan dalam Gerakan Menolak Tambang Semen di Pati

Kunarti

Dalam cara pandang patriarkis, tugas perempuan identik dengan tugas-tugas domestik. Namun, perjuangan para perempuan dalam gerakan menolak pembangunan tambang semen di Pegunungan Kendeng menegasikan pandangan itu. Berangkat dari keinginan lebih mendalam untuk menggali persoalan ini, yakni sejauh mana perempuan ikut bergerak dalam aktivisme perlawanan, tulisan ini akan membahasnya.

Tulisan ini didasarkan pada pemberitaan *online* dua media berita *online* yaitu *www.mongabay.co.id* dan *www.srinthil.org*, terutama yang berkaitan dengan perjuangan para perempuan dalam gerakan menolak tambang semen di Pati yang tergabung dalam *Simbar Wareh*, mulai tahun 2014 hingga Juli 2015. Fokus penelitian ini ialah *framing* atau pembingkaian media terhadap gerakan perempuan itu.

Analisis *framing* adalah analisis yang berfokus pada bagaimana suatu media mengemas dan membingkai berita. Mengemas dan membingkai suatu berita dalam prosesnya dilakukan dengan memilih suatu peristiwa tertentu, untuk diberitakan dengan penekanan pada aspek tertentu dari peristiwa tersebut, menggunakan kata, aksentuasi kalimat, gambar, dan perangkat lainnya.[4] Analisis *framing* dapat digunakan untuk mengetahui suatu realitas yang telah dikonstruksi oleh media dengan cara dan teknik tertentu.

4 Eriyanto, *Analisis Framing: Konstruksi, Ideologi, dan Politik Media,* (Yogyakarta, LKiS, 2011), hlm. xxi.

Dalam konteks gerakan masyarakat menolak pendirian pabrik semen di Pati, misalnya, gerakan penolakan yang dilakukan oleh kelompok perempuan lebih diangkat oleh media dengan persepsi bahwa perempuan adalah "ibu bumi" yang memiliki ketergantungan lebih pada alam.

Unsur-unsur yang dilihat dalam analisis *framing* antara lain meliputi teks berita, konsep framing, framing dan skema individu, framing dan proses produksi berita, framing dan ideologi, dan efek framing.[5] Analisis *framing* media menjadi penting mengingat melalui penggunaan bahasa sebagai sistem simbol, para wartawan mampu menciptakan, memelihara, mengembangkan, bahkan meruntuhkan suatu realitas. Berita-berita yang mereka tulis di media dapat memunculkan definisi baru, pemahaman baru, dan persepsi baru yang dapat berbeda ataupun bahkan mengubah apa yang sebelumnya telah menjadi pemahaman kita dalam menilai suatu peristiwa. Dampak lainnya dapat menjadikan kita semakin mendukung atau menentang suatu kelompok, atau mengubah sikap kita sebelumnya.

Konteks Kasus

Rencana lokasi pembangunan pabrik semen berada di wilayah Pegunungan Kendeng Utara. Di Pati, pembangunan itu secara adminstratif meliputi empat kecamatan, yaitu Sukolilo, Kayen, Gabus, dan Margorejo, dengan total luas kebutuhan lahan mencapai 1. 560 hektar. Menurut rencana awal, proyek PT Semen Gresik Tbk, lahan seluas 1. 560 hektar tersebut akan digunakan sebagai lahan penambangan batu kapur seluas 900 hektar, lahan penambangan tanah liat seluas 500 hektar, pabrik untuk produksi semen seluas 75 hektar, dan infrastruktur transportasi seluas 85 hektar.[6]

Rencana penambangan batu kapur dan pendirian pabrik semen itu menimbulkan polemik dan kontroversi dari kelompok

5 Ibid. , hlm. 15-184.

6 Ning Fitri, (2014). Rencana pembangunan pabrik semen, penambangan batu kapur dan tanah liat oleh PT. Indocement di Kabupaten Pati Propinsi Jawa Tengah. Semarang. http://www. walhi. or. id/rencana-pembangunan-pabrik-semen-penambangan-batu-kapur-dan-tanahliat-oleh-pt-indocement-di-kabupaten-pati-propinsi-jawa-tengah. html. Diakses pada Kamis, 28 Mei 2015 pukul 09. 15.

yang mendukung dan menolak. Polemik ini kemudian diangkat oleh media massa, baik cetak maupun *online,* antara lain terkait beberapa hal berikut:[7]

a. Pengambilan keputusan pendirian pabrik yang tidak melibatkan warga

Pada bulan Maret 2008, pemerintah daerah Kabupaten Pati menggelar sosialisasi pendirian pabrik dengan mengundang Kepala Desa dan Muspika. Sementara warga pemilik tanah yang diproyeksikan akan menjadi lokasi pabrik semen tidak diundang. Kemudian, di beberapa tanah warga dipasang patok-patok tanda calon lokasi pabrik semen. Warga merespons dengan membuka posko tolak semen di Kecamatan Sukolilo.[8] Demikian halnya dengan sosialisasi kerangka AMDAL yang tidak melibatkan warga. PT. Semen Gresik hanya mendatangi rumah Mbah Tarno, sesepuh Sedulur Sikep sekaligus tokoh strategis dalam gerakan penolakan pendirian pabrik semen di Pati untuk meminta izin.[9]

b. Kawasan Pegunungan Kendeng merupakan kawasan karst kelas I yang dilindungi

Sesuai keputusan Kementrian Energi dan Sumber Daya Mineral (ESDM) No. 1456/K/20/MEM/2000, kawasan karst kelas I merupakan kawasan bentang alam yang harus dilindungi. Pasal 12 dalam peraturan ini menyebutkan bahwa terhadap kawasan ini tidak boleh dilakukan aktivitas pertambangan. Pada kawasan karst Pegunungan Kendeng ini terdapat banyak goa yang menjadi sumber penyimpan mata air, sungai bawah tanah yang mengalir sepanjang musim, wilayah peresapan air, dan berbagai spesies tumbuhan maupun hewan langka pada kawasan ini. Jika terdapat aktivitas pertambangan di wilayah ini, maka akan terjadi kerugian hayati yang besar dengan hilangnya kekayaan Pegunungan Kendeng.

---

7 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/*Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

8 Harian Suara Merdeka, 15 Maret 2008.

9 Harian Kompas, 5 Juni 2008.

c. Pembangunan pabrik semen mengabaikan aspek geografis dan sosiologis di Pegunungan Kendeng

Gubernur Jawa Tengah maupun Pemda menyatakan tujuan pembangunan pabrik semen adalah meningkatkan perekonomian dengan menghidupkan lahan yang tidak produktif dan terpencil sebagai daerah industri.[10] Pernyataan tersebut kontra faktual dengan warga. Warga yang tinggal di wilayah Pegunungan Kendeng berprofesi sebagai petani, dan hidup dari hasil bumi yang ditanam pada tanah yang disebut tidak produktif oleh pemerintah. Mereka menanam padi, umbi-umbian, jagung, ubi-kayu, kedelai, dan kacang hijau.

Secara spiritual, warga memiliki hubungan yang sangat dekat dengan alam. Mereka merasa alam telah memberikan manfaat bagi kehidupan, sehingga mereka selalu menjaga kelestariannya. Misalnya, sikap hidup warga Desa Kedumulyo terhadap Goa Wareh, sebuah goa dengan kolam yang mengalir. Sehari-hari warga mengambil air untuk memasak dan mandi. Sementara aktivitas seperti mencuci bersama dan upacara ritual desa dilakukan di mulut goa.[11]

Kohesivitas sosial di antara warga turut terpelihara dengan keberadaan Goa Wareh. Tradisi-tradisi yang dimiliki warga menjadi representasi kearifan lokal yang masih terjaga. Selain itu, di wilayah calon pabrik semen terdapat 1. 197 jiwa masyarakat adat Sedulur Sikep atau Samin yang juga masih memegang teguh adat dan tradisi mereka.[12] Kondisi ini diabaikan oleh pemerintah. Jika pabrik semen didirikan dan menghilangkan Goa Wareh, kearifan lokal Pegunungan Kendeng akan turut hilang.

Secara keseluruhan, sumber daya alam di wilayah Pegunungan Kendeng telah memberikan manfaat bagi 91. 688 jiwa di Kecamatan Sukolilo dan 73. 051 jiwa di Kecamatan Kayen. Sementara pabrik semen yang berdiri pada lahan 1. 560 ha akan memberikan dampak

10 Koran SINDO, 10 November 2008.

11 Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

12 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/*Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

langsung pada 5. 741,4 ha yang digarap oleh 29. 474 orang warga. Pabrik semen hanya membutuhkan 2. 000 orang sebagai tenaga konstruksi, serta 1. 000 orang tenaga operasional. Itu pun dengan syarat tingkat pendidikan tertentu. Sisanya, sekitar 27. 000 warga lainnya terancam kemapanan ekonominya.

d. Terdapat prosedur hukum yang dilanggar

Terdapat indikasi cacat hukum dalam tahapan proses pembangunan pabrik semen di Kecamatan Sukolilo. Pemerintah Kabupaten Pati dan Gubernur Jawa Tengah telah mengeluarkan surat izin lokasi pada hal belum ada AMDAL yang dinyatakan layak oleh pemerintah sebagai prasyarat pengeluaran surat ijin lokasi. Di sisi lain, proses pembangunan tampak dipaksakan. Hal ini ditunjukkan dengan terjadinya beberapa kali peristiwa kekerasan terhadap warga yang menolak pendirian pabrik.[13]

Warga setempat bersama beberapa lembaga kemudian mengajukan gugatan ke Pengadilan Tata Usaha Negara terkait surat ijin lokasi pabrik semen. Sampai di tingkat kasasi, akhirnya putusan memenangkan gugatan warga yang menolak pendirian pabrik semen. Semua perizinan yang telah dikeluarkan pemerintah provinsi maupun kabupaten dinyatakan batal demi hukum.[14]

Setelah peristiwa ini, semakin banyak warga yang bergabung dalam gerakan penolakan tambang semen. Mereka menentang seluruh aktivitas yang mengancam kelestarian lingkungan dan sumber kehidupan anak dan cucu mereka. Tidak hanya pemuda dan kaum laki-laki, perempuan, anak-anak, dan warga yang lanjut usia pun bersama-sama berjuang mempertahankan lahan yang menjadi sumber penghidupan mereka.

Masyarakat di Pegunungan Kendeng membentuk kelompok gerakan penolakan tambang semen dengan nama Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK) dan

13 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/.* Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

14 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/.* Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

Kelompok Perempuan Peduli Lingkungan (KPPL) *Simbar Wareh*, sebagai salah satu upaya merespons rencana eksplorasi dan ekspoitasi Pegunungan Kendeng Utara Pati oleh pabrik semen sekaligus sebagai wadah aspirasi mereka.[15] Satu hal yang menarik di sini adalah kaum perempuan memiliki kesempatan yang sama dengan kaum laki-laki dalam melakukan gerakan menyelamatkan Pegunungan Kendeng.

JMPPK terbentuk oleh inisiasi Gunretno, Yitno, Farid, dan teman-temannya. Sedangkan KPPL *Simbar Wareh* terbentuk untuk merespons kebutuhan partisipasi perempuan dalam advokasi masyarakat terhadap rencana penambangan Pegunungan Kendeng oleh PT. Semen Gresik Tbk. Pada Februari 2009, KPPL *Simbar Wareh* masih masuk dalam struktur organisasi JMPPK. Kemudian, pada tanggal 3 Mei 2009 KPPL *Simbar Wareh* berubah nama sesuai dengan dasar perjuangan kelompok tersebut, yaitu menjaga mata air di Pegunungan Kendeng, hingga akhirnya bernama *Simbar Wareh*. *Simbar Wareh* sendiri merupakan gabungan nama mata air Simbarjoyo dan Goa Wareh di kaki Pegunungan Kendeng. Kemudian, pada 16 Juni 2009 diresmikanlah pengukuhan kader oleh Henry Bastaman, Deputi Menteri Negara Lingkungan Hidup Bidang Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, dan Sri Wati terpilih sebagai ketua.[16]

Kehadiran media massa dalam konteks pemberitaanpolemik dan kontroversi rencana penambangan semen di Kabupaten Pati secara umum berkontribusi terhadap dinamika gerakan penolakan yang dilakukan oleh JMPPK dan Simbar Wareh. Media dalam konteks ini sekaligus menjadi wadah aspirasi dan mediator kepentingan antara masyarakat, pemerintah, dan investor. Satu hal yang menarik adalah figur perempuan dalam gerakan tersebut menjadi isu penting yang diangkat dalam pemberitaan media *online*,

15 *http://srinthil.org/75/simbar-wareh-dan-kontekstualisasi-kearifan-lingkungan/*. Diakses pada 13 Juni 2015 pukul 10. 26.

16 *http://srinthil.org/75/simbar-wareh-dan-kontekstualisasi-kearifan-lingkungan/*. Diakses pada tanggal 13 Juni 2015 pukul 15. 23.

seperti situs *www.mongabay.co.id,*[17] *www.srinthil.org,*[18] *www.walhi.or.id,*[19] dan *www.omahkendeng.org.*[20] Namun, dalam tulisan ini, sebagaimana sudah disebut di muka, akan terbatas bahasannya hanya pada dua situs pertama (*mongabay* dan *srinthil*).

Peran Perempuan Anti-Semen dalam Berita

Berita-berita yang dimuat oleh *www.mongabay.co.id,* dan *www.srinthil.org* yang menonjolkan figur perempuan antara lain adalah: "*Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen",*[21] "*Perubahan Iklim dan HKSR. Apa Kaitannya?",*[22] *"Krisis Ekologi, Perlu Lebih*

17 *Mongabay.com* adalah sebuah situs web tentang ilmu lingkungan dan berita konservasi. Pengelolaannya dimulai pada tahun 1999 oleh Rhett A. Butler. *Mongabay.co.id* sendiri diluncurkan dan beroperasi sejak April 2012 untuk meningkatkan minat masyarakat terhadap alam dan kesadaran mereka terhadap masalah lingkungan di Indonesia. Fokus dari situs ini khusus pada hutan, serta menyediakan berita, analisis, dan informasi lain yang berhubungan dengan lingkungan. Di Indonesia, *Mongabay. co. id* dijalankan oleh orang-orang Indonesia dengan koresponden di seluruh Indonesia. *http://www.mongabay.co.id/tentang/*. Diakses pada 09 November 2015, pukul 09. 47.

18 Situs Srintil dikelola oleh *Desantara Foundation* dan merupakan sebuah media yang secara khususmengkaji persoalan perempuan menggunakan perspektif kebudayaan. Orientasinya adalah membangun diskursus alternatif tentang isu-isu perempuan, gender dan relasinya dengan agama dan kebudayaan. Multikulturalisme dalam pengertian komunal menjadi pijakan media ini. Misi *www.srinthil.org* adalah menyadarkan tentang pluralisme, pluralitas, dan perempuan multikultural, membuka akses, mengakomodir, serta melibatkan perbedaan-perbedaan menjadi bagian dari pergulatan sosial budaya masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. *http://srinthil.org/tentang-kami/*. Diakses pada 11 November 2015, pukul08. 13.

19 Walhi adalah organisasi lingkungan hidup yang independen, non-profit dan terbesar di Indonesia. Walhi secara aktif berkampanye tentang isu lingkungan hidup baik di tingkat lokal, nasional maupun internasional. Di Indonesia, jaringan Walhi terdiri dari 28 propinsi dengan total 479 organisasi anggota dan 156 anggota individu. Sementara di tingkat internasional, Walhi berkampanye melalui jaringan *Friends of the Earth Internasional*, yang beranggotakan 71 organisasi akar rumput di 70 negara, 15 organisasi afiliasi, dan lebih dari 2 juta anggota individu dan pendukung di seluruh dunia, *http://www.walhi.or.id/tentang-kami/*. Diakses pada 11 November 2015, pukul 08. 21.

20 *www.omahkendeng.org* merupakan situs yang dikelola Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK), bekerja sama dengan Desantara Foundation (pengelola *www.srinthil.org*) sebagai wadah mempublikasikan aspirasi, persepsi, dan espektasi dari pengurus dan pendukung JMPPK. Omah Kendeng sendiri adalah nama dari sebuah rumah di lereng Pegunungan Kendeng yang dibangun bersama oleh warga Pegunungan Kendeng Utara dan berbagai elemen yang sepaham sebagai tempat belajar tentang arti perdamaian dan kemandirian demi menjaga kelestarian alam dan nilai-nilai kemanusiaan, *http://omahkendeng.org/about/*. Diakses pada 11 November 2015, pukul 08. 24.

21 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/*Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

22 *http://www.mongabay.co.id/2015/07/05/perubahan-iklim-dan-hksr-apa-kaitannya/*. Diakses pada tanggal 06 Juli 2015.

Banyak Pemimpin Perempuan Tampil".[23] Beberapa contoh judul berita ini menggunakan tagline perempuan untuk menonjolkan isu tertentu, yaitu perempuan, di tengah terfokusnya perhatian publik tentang kontroversi rencana penambangan semen dan persepsi konservasi alam Pegunungan Kendeng.

Situs *www.srinthil.org* misalnya, menggunakan judul *"Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen*",[24] untuk membangun persepsi masyarakat bahwa kaum perempuan memiliki kekuatan dan keberanian sama seperti kaum laki-laki, bahkan turut berpartisipasi dalam gerakan penolakan tambang semen.

Kaum perempuan Kendeng, yang nota bene masyarakat pegunungan karst dengan latar belakang profesi petani, selama ini dianggap tidak memiliki wawasan dan pengetahuan karena berpendidikan rendah. Laman *www.srinthil.org* melakukan *framing* terhadap kondisi ini: kaum perempuan Kendeng sebenarnya memiliki kekuatan dan keberanian yang besar dalam melakukan penolakan tambang semen. Mereka hidup dengan kekayaan sosial berupa kearifan lokal dan modal sosial yang menjadi kekuatan mereka menghadapi intimidasi pihak-pihak yang pro-semen melalui gerakan *Simbar Wareh*.

Perempuan Kendeng, sebagaimana kaum perempuan petani lainnya, sehari-hari memiliki aktivitas domestik-publik di rumah dan di sawah. Perempuan Kendeng yang tinggal di sekitar Goa Wareh setiap harinya banyak melakukan kegiatan domestik sebagai ibu rumah tangga di mulut Goa Wareh. Selain itu, secara umum masyarakat di sekitar Goa Wareh juga selalu melaksanakan acara-acara adat seperti upacara kenduri di mulut Goa Wareh yang memiliki kedekatan spiritual dan budaya dengan masyarakat setempat.[25]

---

23 *http://www.mongabay.co.id/2015/06/24/krisis-ekologi-perlu-lebih-banyak-pemimpin-perempuan-tampil/.* Diakses pada tanggal 1 Juli 2015.

24 *http://srinthil.org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/*Diakses pada Rabu, 03 Juni 2015 pukul 09. 52.

25 *Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen*, dalam http://srinthil. org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/. Diakses pada tanggal 03 Juni 2015.

Kebiasaan harian tersebut di atas menjadi forum informal bagi masyarakat, khususnya kaum perempuan Kendeng, untuk berdiskusi terkait kehidupan sehari-hari, aktivitas di sawah, menyatukan persepsi tentang wawasan baru, hingga membahas rencana pendirian tambang semen, pernyataan sikap mereka, dan strategi yang akan digunakan dalam gerakan *Simbar Wareh* menolak tambang semen. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam kutipan berikut:

> ". . . Warga termasuk perempuan Pegunungan Kendeng tak berhenti pada ratapan dan kesedihan. Mereka justru terus berjuang mempertahankan hak hidup mereka. Perjuangan ini telah mereka lakukan sejak tahun 2006. Awalnya yang aktif dalam perjuangan ini adalah bapak-bapak dari hampir seluruh desa di Kecamatan Sukolilo dan Kayen. Gerakan perempuan pertama dimotori oleh seorang perempuan warga *Sedulur Sikep* bernama Gunarti. Ia menyadarkan bahwa perjuangan bapak-bapak harus diimbangi dengan perjuangan ibu-ibu. Dalam sebuah pertemuan Gunarti menjelaskan bahwa setiap hari yang berada di rumah adalah ibu-ibu. Kalau ibu-ibu tidak paham dengan perjuangan ini, bisa saja apa yang dilakukan ibu-ibu justru melemahkan perjuangan bapak-bapak.
>
> Misalnya, dari pabrik semen datang dan meminta tandatangan bukti bahwa mereka setuju pada pendirian pabrik. Kalau ibu-ibu mau tanda tangan tapi tidak tahu maksudnya apa, jelas akan merugikan bapak-bapak. Sri, salah satu warga Desa Sanggrahan bercerita bahwa ia adalah salah satu orang yang tergerak ikut berjuang menolak semen setelah bertemu dengan Mbak Gunarti. Ia pernah ikut sebuah pertemuan ibu-ibu di depan Goa Wareh bersama Mbak Gunarti. Mbak Gunarti menyadarkan ibu-ibu bahwa Goa Wareh akan hilang jika pendirian pabrik semen jadi dilaksanakan. Adanya isu pendirian pabrik semen membuat banyak warga khawatir. Mbak Sri salah satu orang yang mendengarkan curahan hati tetangga-tetangganya. Ia tak bisa mengungkapkan dengan kata-kata bagaimana keresahan itu melanda. Menurut Mbak Sri, apa yang dilakukan oleh Mbak Gunarti sungguh menguatkan warga, dan membuat mereka tergerak untuk aktif mempertahankan haknya.
>
> Dari hari ke hari perjuangan penolakan pabrik semen tidak hanya dihidupi oleh Mbak Gunarti dan Mbak Sri, ada semakin banyak perempuan dari berbagai desa ikut dalam perjuangan ini. Mereka memiliki satu tekad mempertahankan tanah, sawah, pekarangan, air, goa, hutan demi kelangsungan hidup mereka, serta anak dan cucu mereka. Setiap harinya sambil mencuci, bekerja di kebun dan

> di sawah, memasak, kumpul-kumpul di rumah tetangga, ibu-ibu saling berbagi informasi terkait pendirian pabrik. Mereka juga mengawasi wilayah mereka, jika ada orang asing masuk ke desa, mereka akan menanyakan apa tujuan kedatangan orang asing ini. Jika ada informasi yang baru perihal pabrik semen, mereka *getok tular* menyebarkan informasi kepada saudara, tetangga, serta teman seperjuangan mereka. Setelah menerima kabar terbaru mereka akan *rembugan* (berdiskusi) hal apa yang akan dilakukan untuk merespons situasi yang ada.
>
> Ketika pemerintah daerah memaksakan pendirian pabrik tanpa mendengarkan suara penolakan warga, warga semakin giat menyuarakan penolakan ini melalui berbagai aksi yang mereka gelar di depan Kantor Bupati, Gubernur, DPRD Kabupaten sampai DPRD Propinsi. Ada ribuan warga yang datang dan berpartisipasi menyuarakan penolakan, mereka datang menggunakan truk dan membawa poster serta spanduk. Sebagian besar peserta aksi adalah perempuan. Ada andil yang cukup besar dari perempuan selain mereka ikut aksi. Di masing-masing desa, mereka mengumpulkan iuran dari warga untuk menyewa truk dan seluruh perlengkapan aksi. Mbah Rasmi (80 tahun) bercerita bahwa ia akan menjual 2kg beras untuk setiap kali iuran aksi, walaupun tak lagi muda, ia tetap semangat untuk ikut pada setiap aksi yang diadakan untuk menolak semen.[26]

Kaum perempuan Kendeng membangun rantai kepercayaan di kalangan mereka sendiri untuk membangun sikap terhadap rencana pendirian pabrik semen dan tambang di Pegunungan Kendeng. Modal sosial berupa kohesivitas yang terjaga melalui aktivitas keseharian di lereng Kendeng mereka kembangkan. Mereka memanfaatkan kegiatan keseharian seperti mencuci, bertani, kegiatan rutinan warga, bahkan *sobo tonggo*[27] untuk membangun modal sosial tersebut sehingga kaum perempuan Kendeng memiliki satu sikap yang sama, yaitu menolak pabrik semen dan tambang di Pegunungan Kendeng.

---

26 *Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen,* dalam*http://srinthil. org/77/gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/*. Diakses pada tanggal 03 Juni 2015.

27 Di beberapa desa di Kabupaten Pati disebut dengan istilah *nonggo,* yang merujuk pada aktivitas berkunjung ke rumah tetangga untuk membicarakan hal-hal ringan dengan suasana yang santai. Umumnya di kalangan ibu-ibu rumah tangga dan hal ini dilakukan pada waktu senggang setelah pekerjaan domestik selesai.

Laman *www.srinthil.org* menyebut fenomena di atas sebagai bentuk gerakan "dari domestik ke politis."[28] Secara aktif, mereka berpartisipasi dan berkontribusi sesuai proporsinya dalam tugas-tugas domestik. Di samping itu, perempuan Kendeng turut aktif dalam forum-forum negosiasi, *hearing,* dan seminar publik untuk mengampanyekan urgensi konservasi alam Pegunungan Kendeng.

Selain bentuk-bentuk partisipasi gerakan *Simbar Wareh* yang disebutkan di atas, gerakan *Simbar Wareh* turut berpartisipasi dalam aksi-aksi perlawanan terhadap pihak proinvestor di lapangan. Kaum perempuan Kendeng berani berhadapan langsung dengan aparat hingga menjadi korban kekerasan aparat.[29] Dengan demikian, peran perempuan dalam gerakan *Simbar Wareh* menurut pemberitaan media ini memberikan kontribusi besar dalam usaha-usaha penyelamatan alam di Pegunungan Kendeng:

> Ibu-ibu sungguh menyadari bahwa ketika aksi berlangsung lama dan, saudara-saudara mereka membutuhkan makanan dan minuman sebagai penambah tenaga. Tanpa komando, ibu-ibu akan memasak yang mereka punya untuk bekal aksi dan dibagikan kepada semua peserta aksi. Ada yang merebus ubi, menggoreng pisang, menanak nasi, menggoreng ikan, merebus air dan lain-lain. Makanan-makanan ini akan dikumpulkan dan dibagikan setelah aksi berakhir.
>
> Selain ikut aksi, ibu-ibu juga ikut pertemuan dengan berbagai pihak yang berpengaruh dalam pengambilan keputusan tentang pabrik semen. Ibu-ibu pernah datang dan menggugah hati Rustriningsih, wakil gubernur Jawa Tengah, DPRD Kabupaten Pati serta DPRD Jawa Tengah. Ketika terjadi kekerasan tanggal 22 Januari ibu-ibu datang melaporkan tindakan aparat kepolisian kepada Komisi Kepolisian Nasional (KOMPOLNAS), Ombudsman, dan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan menggelar Konferensi Pers di Jakarta.[30]

Gerakan perempuan Kendeng yang diinisiasi oleh Gunarti dalam konteks warga Kabupaten Pati sendiri merupakan sebuah

28 *Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen, dalam http://srinthil. org/77/ gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/.* Diakses pada tanggal 03 Juni 15.

29 *Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen, dalam* http://srinthil. org/77/ gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/. Diakses pada tanggal 03 Juni 2015.

30 *Gerakan Perempuan Kendeng Menolak Pabrik Semen,* dalam http://srinthil. org/77/ gerakan-perempuan-kendeng-menolak-pabrik-semen/. Diakses pada tanggal 03 Juni 2015.

fenomena yang mampu menyadarkan publik bahwa kaum perempuan desa yang tidak banyak mengenyam pendidikan formal sebenarnya memiliki kekuatan yang besar.[31]

Selain terkait dengan ketergantungan kaum perempuan terhadap ketersediaan ekosistem alam yang baik, kaum perempuan juga sangat rentan terkena dampak negatif dari kerusakan alam. Hal ini juga menjadi semangat gerakan *Simbar Wareh* menolak pendirian pabrik semen. Jika pabrik semen berdiri dan beroperasi di Kabupaten Pati sehingga dampak negatif terhadap perubahan kondisi alam dan ekosistem menjangkau tempat tinggal warga, maka kesehatan kaum perempuan dan anak-anak menjadi terancam, sebagaimana yang dinyatakan oleh *Mongabay* berikut ini:

> … Adapun dampak tidak langsungnya meliputi peningkatan epidemik penyakit dan penyusutan keanekaragaman hayati. Bagi manusia sendiri, dampak perubahan iklim ini mengakibatkan kematian, gangguan kesehatan, dan bahkan bila ditinjau dari jenis kelamin maka perempuan lebih rentan terkena dampaknya ketimbang laki-laki. Perempuan begitu rentan terhadap perubahan iklim, terlebih perihal kesehatan. Hal ini dikarenakan pembagian peran, tanggungjawab, relasi, dan identitas yang dibentuk secara sosial. "Pengarusutamaan gender dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim sangat penting. Di satu sisi, perempuan merupakan pihak yang paling rentan akibat ketidakadilan gender dan di sisi lain, perempuan berpotensi sebagai aktor dalam upaya mitigasi dan adaptasi perubahan iklim," ujar Direktur Eksekutif Cahaya Perempuan, Tety Sumeri, kepada *Mongabay Indonesia*, di Bengkulu, baru-baru ini.[32]

Simbar Wareh melakukan advokasi dan pengorganisasian bagi anggotanya untuk meningkatkan kohesivitas kelompok dan kemandirian dalam mengatasi masalahnya.[33] Inilah yang menjadi salah satu strategi *Simbar Wareh* dalam membangun kekuatan dan keberdayaan perempuan di Pegunungan Kendeng Utara. Mengingat organisasi ini memiliki potensi besar yang meliputi jumlah anggota yang besar dengan semangat dan militansi

31 *http://srinthil.org/75/simbar-wareh-dan-kontekstualisasi-kearifan-lingkungan/*. Diakses pada tanggal 13 Juni 2015 pukul 15. 23.

32 *http://www.mongabay.co.id/2015/07/05/perubahan-iklim-dan-hksr-apa-kaitannya/*. Diakses pada tanggal 06 Juli 2015.

33 http://srinthil.org/78/perempuan-petani-simbar-wareh-dan-perjuangan-mengelola-perubahan/. Diakses pada 13 Juni 2015 pukul 20. 06.

juang yang tinggi, serta kepedulian terhadap lingkungan. Organisasi ini menunjukkan bahwa kaum perempuan memiliki kekuatan, perspektif, ketegasan sikap, dan pengaruh dalam mempertahankan kenyamanan dan kelestarian alam tempat tinggal mereka, serta menolak segala macam pembangunan yang dapat menimbulkan dampak negatif dan kerusakan.

Penutup

Media yang mengangkat profil kaum perempuan Pegunungan Kendeng Utara melalui *Simbar Wareh* secara umum mendukung partisipasi dan kontribusi mereka dalam gerakan tersebut, baik *www.mongabay.co.id* maupun *www.srinthil.org*. Hal ini tampak dari artikel maupun pemberitaannya yang digambarkan secara positif. Kedua media itu juga menggambarkan bahwa gerakan *Simbar Wareh* sekaligus merupakan bentuk kontekstualisasi nilai dan ajaran *Sedulur Sikep*. Yang lebih signifikan dari hal ini, pembingkaian yang dilakukan kedua media *online* itu terhadap gerakan *Simbar Wareh* dan isu lingkungan yang diadvokasi melalui masifnya gerakan kaum perempuan di Pegunungan Kendeng Utara dapat membangun opini publik tentang peran perempuan yang bisa lebih dari sekadar tugas-tugas domestik.

Daftar Pustaka

Eriyanto, 2011, *Analisis Framing: konstruksi, ideologi, dan politik media*, Yogyakarta: LKiS

Mosse, Julia Cleves, 2007, *Gender dan Pembangunan,* Yogyakarta: Rifka Annisa Women's Crisis Centre dan Pustaka Pelajar.

Harian Kompas, 5 Juni 2008.

Harian Suara Merdeka, 15 Maret 2008.

Kabupaten Pati Dalam Angka 2009, *http://patikab.go.id/2009/10/26/pati-dalam-angka/*

Koran SINDO, 10 November 2008.

http://omahkendeng.org

http://srinthil.org

http://www.mongabay.co.id

http://www.walhi.or.id

Respons Orang-orang Kristen di Ruang Siber terhadap Pernyataan Sikap PGI tentang LGBT

Meike Lusye Karolus

Salah satu dimensi identitas yang dapat memicu kontroversi adalah identitas yang berhubungan dengan diferensiasi dan preferensi seksualitas. Isu ini sering menjadi persoalan dalam situasi masyarakat yang didominasi paradigma heteronormatif dan pandangan keagamaan yang konservatif. Di Indonesia, hiruk-pikuk isu LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender)[1] nyaring terdengar pada pertengahan tahun 2015 yang bermula ketika Amerika Serikat melegalkan pernikahan sesama jenis (*same sex marriage*). Momen ini tidak saja dirayakan oleh aktivis LGBT dan HAM, tetapi juga media jejaring sosial populer di dunia, Facebook.

Peristiwa ini tentu memengaruhi Indonesia sebagai negara dengan jumlah penggguna Facebook ke-4 terbesar di dunia[2] yang tak luput dari pusaran diskusi dalam Facebook. Akibatnya, wacana tentang LGBT yang dulunya cenderung tabu mulai didiskusikan secara terbuka di ruang sosial (nyata) maupun ruang siber (*cyberspace*). Berbeda dengan institusi agama lainnya, Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) justru mengeluarkan pernyataan yang berbeda dalam menanggapi isu LGBT. Institusi ini telah mengeluarkan *Surat Pernyataan Sikap (SPS)* atau *Pernyataan*

1 Sebagai akronim dari definisi kelompok minoritas seksual. LGBT juga dapat ditambahkan varian lain menjadi LGBTIQ (Lesbian, Gay, Biseksual, Transgender/ seksual, Interseks, dan Queer). Dalam tulisan ini, akronim LGBT dan LGBTIQ dipakai sesuai konteks.

2 Sumber data dari Statista (https://www. statista. com/statistics/268136/top-15-countries-based-on-number-of-facebook-users/). Diakses 14 November 2017.

Pastoral PGI. Tulisan ini hendak menguraikan benturan antara rekognisi yang dilakukan PGI terhadap kelompok LGBT dengan persepsi netizen (umat) dalam politik ruang siber.

Surat Pernyataan Sikap PGI

Pada 17 Juni 2016, PGI resmi menerbitkan *Surat Pernyataan Sikap* dalam menanggapi isu LGBT yang disebarluaskan melalui website dan *fanpage* Facebook. Surat ini mengandung 14 poin yang menekankan pengakuan terhadap LGBT dan mendorong umat dan pemimpin Gereja untuk merangkul kelompok LGBT. Publikasi ini menjadi viral dan banyak dikutip oleh media massa maupun *online* sehingga menimbulkan polemik, terutama di kalangan kelompok Kristen. Oleh sebab itu, pada tanggal 23 dan 25 Juni 2016, PGI memposting di Facebook ajakan untuk mendiskusikan SPS tersebut. Dalam situasi masyarakat yang tidak paham dan cenderung homofobik, PGI sebagai institusi agama dikritik oleh anggota-anggotanya sendiri. Ketidaksetujuan itu tertuang dalam berbagai komentar sinis dan tajam terhadap SPS-PGI dan kelompok LGBT di Facebook.

Dalam menyikapi hal ini, ruang siber dilihat sebagai perpanjangan realita sosial. Namun, ruang siber tidak bisa begitu saja disamakan dengan realitas sosial. Ruang siber memiliki otoritasnya sendiri. Dalam realita sosial, PGI bisa saja disegani, namun begitu masuk ke ruang siber, ada relasi struktural yang bergeser. Hal ini sejalan dengan pendapat Van Dijk[3] bahwa masyarakat jaringan (yang terbentuk di dunia maya) membuka ruang bagi perubahan tatanan organisasi dan infrastruktur. Masyarakat "baru" ini terbentuk oleh jaringan yang bersifat fleksibel, berstruktur adaptif, digerakkan oleh teknologi informasi, dan memiliki kinerja tanpa batas.[4] Tanggapan brutal netizen terhadap SPS-PGI menyebabkan pergeseran relasi antara PGI dan anggotanya di dunia maya. Usaha PGI melakukan rekognisi (pengakuan) terhadap kelompok LGBT

3 Jan Van Dijk, *The Network Society 2 ed*. USA: Sage Publications, 2006, hlm. 19. (terbit pertama kali tahun 1999).

4 Manuel Castells, "Toward a Sociology of the Network Society". *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No. 5 (Sep. , 2000), hlm. 693-699.

mendapat tentangan yang mengakibatkan peliyanan ganda bagi kelompok LGBT.

Perspektif untuk Membaca Konstruksi Identitas di Ruang Siber

Ruang siber menjadi ruang dan realitas baru sebagai imbas dari meleburnya batas-batas antar dunia. Salah satu *platform* ruang komunikasi di media siber adalah media jejaring sosial (*social media network*) yang dapat membentuk jaringan sebagai suatu komunitas virtual.[5] Selayaknya media massa, pengelolaan media jejaring sosial yang baik dapat membangkitkan kesadaran kolektif bahkan menciptakan gerakan sosial dunia maya (Karolus, 2015; Kasana, 2014). Kemunculan ruang siber membuka akses bagi penampilan beragam identitas.

Manuel Castells dalam bukunya *The Power of Identity*, melihat identitas sebagai sumber makna dan pengalaman seseorang yang kadangkala sangat plural artinya, yang tak hanya merujuk pada atribut kultural, namun juga peran yang turut membangun makna atas identitas tersebut.[6] Pelekatan identitas dapat diberikan oleh institusi dominan dan terinternalisasi di luar keinginan individu. Meskipun individu juga dapat menentukan sendiri identitasnya, namun bisa saja identitas tersebut diambil dari peran sosial yang ia lakukan. Dalam tataran ini, identitas bersifat cair karena keterbukaan dan persilangan lapisan entitas yang melekat dan berganti-ganti.

Lebih lanjut, Castells[7] memetakan identitas menjadi tiga bagian utama: (1) *legitimizing identity,* yaitu identitas yang diperkenalkan oleh institusi dominan dalam masyarakat untuk memperpanjang dan merasionalisasi dominasinya, seperti warga negara, anggota institusi keagamaan, dan lain-lain; (2) *resistance identity,* yang merupakan identitas yang diciptakan oleh aktor-aktor yang berada

5 Howard Rheinggold, dalam David Bell. *An Introduction To Cybercultures*. USA: Routledge, 2003, hlm. 98.

6 Manuel Castells, *The Power of Identity 2nd edition*. UK: Blackwell Publishing, Ltd. 2010, hlm. 6.

7 Ibid. , hlm. 8.

dalam posisi/kondisi yang disingkirkan atau distigmakan oleh logika dominasi sehingga membentuk perlawanan dan pertahanan, seringkali menjadi identitas politik, seperti kelompok LGBT, penyintas Tragedi 1965, dll; (3) *project identity,* yaitu identitas yang dihasilkan ketika aktor-aktor sosial membangun identitas baru yang mendefinisikan ulang posisi mereka dalam masyarakat dan dengan demikian mencari transformasi dari keseluruhan struktur sosial, misalnya kaum feminis dalam perjuangan mencapai kesetaraan. Ketiga bentuk identitas ini dapat berada dalam satu tubuh individu dan individu tersebut dapat menghadapi problem karena salah satu identitas tersebut.

Di era informasi, konstruksi identitas berhubungan erat dengan pemetaan bentuk identitas tersebut. Aktor sosial yang berada dalam *project identity* akan menemukan alternatif untuk mengonstruksi makna identitas dalam masyarakat, seperti menggalang solidaritas kepada masyarakat global. Terkait penggunaan ruang solidaritas, kelompok ini akan menghadapi tiga tantangan utama, yaitu Tuhan (agama), bangsa, dan keluarga. Nilai-nilai yang bertentangan dengan ketiga unsur ini menempatkan mereka dalam posisi yang sulit untuk melawan. Castells[8] melihat hal itu terjadi karena ketiga unsur ini tertanam dalam diri setiap individu dan menjadi "*eternal codes*" yang tidak mudah dipatahkan.

Untuk menciptakan keadilan sosial, pengakuan perlu dilakukan untuk melindungi keberadaan kelompok minoritas dengan memanfaatkan ruang-ruang sosial, termasuk ruang siber sebagai stimulasi diskursus.[9] Pengakuan terhadap minoritas merupakan pergumulan negara maupun lembaga keagamaan sebagai manifestasi dari institusi dominan. Banting dan Kymlicka melihat salah satu bentuk kebijakan multikulturalisme adalah melakukan rekognisi dan akomodasi kepada minoritas, seperti rekognisi dan dukungan kepada bahasa minoritas, rekognisi secara konstitusional, adanya representasi minoritas dalam pemerintah pusat, dan mengizinkan

8 Ibid. , hlm. 69.

9 Christopher Pullen, "The Murder of Lawrence King and LGBT Online Stimulations of Narrative Copresence. *LGBT Identity and Online New Media,* (Christipher Pullen and Margaret Cooper, eds). New York: Routledge, 2010.

minoritas dalam ruang-ruang internasional.[10] Rekognisi terhadap minoritas – dengan atau tanpa legalitas dari pemerintah— berarti membuka gerbang bagi pengakuan atas perbedaan dalam masyarakat yang berdampingan dengan mereka.

Pada dasarnya, represi terhadap kelompok LGBT merupakan represi berbasis identitas seksual. Umumnya, identitas seksual secara ketat ditentukan oleh keadaan biologis seseorang.[11] Namun, Butler melihat identitas seksual dipastikan melalui penstabilan konsep jenis kelamin, gender, dan seksualitas. Individu tertentu yang gagal mengonfirmasi norma gender yang ditentukan akan menimbulkan "keresahan secara kultural".[12] Butler melihat dalam masyarakat heteronormatif, ada kesepakatan bahwa jenis kelamin, gender, praktik seksual, dan hasrat haruslah selaras, misalnya individu berjenis kelamin laki-laki, akan berpenampilan seperti laki-laki, berperan sebagaimana laki-laki, berhasrat pada perempuan, dan melakukan praktik seksual dengan perempuan. Matriks heteronormatif ini juga berlaku pada perempuan. Keadaan ini disepakati dan dimapankan sebagai norma. Bila kemudian individu yang terkonfirmasi adalah seorang transgender atau gay, maka ia telah "dianggap" menyalahi keselarasan tersebut.

Rekognisi kepada kelompok LGBT dan pengungkapan identitas tak luput dari risiko-risiko yang tidak hanya berlangsung dalam sistem makro globalisasi tetapi juga terjadi dalam setiap lintasan peristiwa sehari-hari yang dapat mendatangkan ancaman, namun di sisi lain juga menyediakan peluang dan membuka pintu gerbang untuk perubahan dan pergerakan.[13] Peluang itu tampak ketika dunia maya menjadi ruang alternatif bagi pengungkapan diri dan pengonstruksian identitas untuk kelompok LGBT,

---

10 Lihat Keith Banting dan Will Kymlicka (ed). *Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Reditribution in Contemporary Democracies*, Oxford: Oxford Univeristy Press, 2006.

11 Lihat Jèrold Taitz, "Transsexuals and Sexual Identity. " *The Modern Law Review,* Vol. 51, No. 4 (Jul. , 1988), hlm. 502-508 Published by: Wiley on behalf of the Modern Law Review.

12 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999. Hlm. 23.

13 Lihat Julie Scott Jones dan Jayne Raiseborough (ed). *Risk, Identity, and Everyday*. UK: Ashgate Publishing Company, 2007.

terutama melalui media jejaring sosial seperti Facebook dan MySpace (Drushel, 2010; Cooper dan Dzara, 2010). Dengan mempertimbangkan hal itu, dapat kita yakini bahwa ruang *online*/digital lebih elastis untuk menjadi suaka yang aman bagi kelompok LGBT atau minoritas lainnya dalam menarik simpati dan dukungan.

Salah satu penghambat proses rekognisi terhadap kelompok LGBT adalah adanya homofobia di masyarakat. Ada argumen keliru dalam masyarakat Indonesia bahwa keberadaan kelompok LGBT merupakan produk dari kebudayaan Barat/asing. Dalam buku *The Gay Archipelago* (2005*)*, Tom Boellstorff menunjukkan bahwa jejak-jejak dan praktik yang diidentikkan dengan LGBT sudah lama berakar jauh sebelum masa pra-Islam di Indonesia. Dalam ritus keagamaan, pendeta *Bissu*' dalam masyarakat Bugis dianggap sebagai gender ketiga. Tubuh *Bissu*' mengandung feminitas dan maskulinitas yang serasi dan mereka menjadi perantara para dewa, sebuah profesi seumur hidup, yang juga dalam sehari-hari berpenampilan androgini.[14] Dalam tradisi *reog* di Jawa Timur, mistifikasi *warok* untuk menjaga ilmunya adalah menghindari seks dengan perempuan. Hasilnya, *warok* haruslah mengambil laki-laki berusia remaja (8-16 tahun) sebagai *gemblak* atau pacar/ pendamping sang *warok*.[15] Perubahan zaman dan pengetahuan yang tak terwariskan dengan baik membuat jejak-jejak LGBT di Nusantara perlahan-lahan dipungkiri dan dilupakan.

Pemurnian ajaran agama, keterbatasan dalam menafsir kitab suci, dan ketatnya hukum dalam agama-agama dunia membuat pandangan terhadap LGBT juga mengarah kepada *abjektifikasi*. Julia Kristeva mendefinisikan *abjek* sebagai bukan objek dan bukan pula subjek dalam definisi *Freud*. Abjek adalah subjek yang disingkirkan, tidak perlu dibicarakan, dan menjadi arena di mana makna telah runtuh.[16] Abjek menimbulkan rasa hina dan jijik

14 Lihat Tom Boellstorff, *The Gay Archipelago*. New Jersey: Princeton University Press, 2005. hlm. 55.

15 Lihat, Ibid. , hlm. 58.

16 Lihat Julia Kristeva, *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press. 1982. Hlm. 2.

(*shame* dan *disgust*) atau *horror* ketika dibicarakan atau dimunculkan sebagai diskursus. Singkatnya, abjek adalah liyan yang disingkirkan.

"Pengabjektifikasian" terjadi dalam setiap peristiwa hidup manusia. Abjeksi merupakan konsep yang kompleks dan menyebar dalam kode-kode kultural.[17] Dalam kasus LGBT, proses pengabjektifikasian itu biasanya melalui humor tentang laki-laki yang berperilaku seperti perempuan (tertandai dengan sebutan *banci*, *waria*, dan lain-lain). Abjek terus muncul dan menghantui kesadaran manusia sehingga dalam pertemuan maupun pergaulan, orang-orang cenderung memiliki sikap yang kontradiktif. Dalam film *Lovely Man* (2011), tokoh Saiful (Donny Damara) seorang transgender yang biasa melacur di jalanan dipukuli dan kemudian disodomi oleh pemukulnya. Adegan tersebut tidak menampakkan bahwa si pemukul sebagai seorang gay. Namun, adegan itu menunjukkan bahwa *horror* menciptakan rasa jijik dan sekaligus berhasrat kepada abjek.

Abjektifikasi terhadap LGBT paling kuat dilakukan dengan memakai kekuasaan institusi agama. Dengan doktrin agama, abjeksi terjadi tanpa sanggup ditolak atau disanggah. Dalam menghadapi situasi tersebut, ajaran agama tampak membawa dualisme dalam memperlakukan abjek. Di satu sisi, ajaran agama mengajarkan cinta kasih yang tak pandang bulu, tetapi di sisi lain justru agama digunakan untuk menyingkirkan abjek. *Pertama,* ruang yang diciptakan institusi keagamaan masih belum nyaman untuk kelompok LGBT. Green dalam temuannya melihat individu LGBTIQ di Amerika yang aktif di komunitas Gereja menyembunyikan orientasi seksual mereka kepada orang-orang tertentu daripada individu LGBTIQ yang tidak aktif berkegiatan keagamaan atau meninggalkan komunitas Gereja.[18] Hal yang memprihatinkan adalah terdapat individu yang berkurang komitmen religiusitasnya terhadap doktrin Kristen setelah hal itu digunakan untuk menghakimi orientasi

17 Lihat Rina Arya, 2014. *Abjection and Representation: An Exploration of Abjection in the Visual Arts, Film, and Literature*. UK: Palgrave Macmillan. 2014. Hlm. 2.

18 Lihat Emily Green. Exploration of Coming Out, Level of Church Activity, Self-Satisfaction, and Orthodoxy in Lesbian, gay, Bisexual, and Queer Christian. Tesis untuk memenuhi persyaratan Master of Arts. Middle Tennessee State University Mei 2014.

seksual mereka. *Kedua*, pandangan/tafsiran bahwa homoseksualitas itu dosa masih dipegang oleh agama. *Homonegativity* dan internalisasi rasa hina diprediksi lebih banyak ditemukan dalam agama-agama monoteistik/Abrahamik seperti Yahudi, Kristen, dan Islam dibandingkan mereka yang menganut gerakan *New Age* atau ateis.[19]

Di tengah pergulatan itu, masih ada upaya untuk menegosiasikan antara ajaran agama dengan identitas seksualitas. Simon menunjukkan bahwa ada keinginan dari kelompok LGBTIQ agar semua pihak (baik kelompok LGBTIQ dan kelompok Gereja yang tidak memiliki pengalaman konflik internal atau personal) menerima asumsi bahwa memang ada perbedaan antara non-normatif seksual/identitas gender yang tidak kompatibel dengan keyakinan agama sehingga kedua belah pihak didorong untuk melakukan proses negosiasi.[20] Dalam memahami identitas seksualitas, masyarakat awam didorong untuk melepaskan kerangka pengetahuan heteronormatif dan patriarkalnya serta menerima pengetahuan baru tentang gender dan identitas seksual dengan hati terbuka dan perasaan kemanusiaan.

Penelitian ini menggunakan analisis resepsi untuk mengeksplorasi pemahamanaudiens (netizen) dalam memproduksi dan memaknai teks media. Stuart Hall mengembangkan konsep *encoding/decoding* yang menjadi dasar dari analisis resepsi. Dalam menggunakan model *encoding/decoding*, analisis terpusat pada pembacaan (*decoding*) netizen yang akan menentukan posisi pembacaanya. Hall[21] membagi tiga posisi pembacaan antara lain, (1) *dominant-hegemonic position*, yaitu netizen menerima dan mereproduksi kode teks yang sama dengan pembuat pesan dan

19 Lihat Pikria Meladze dan Jac Brown, *Religion, Sexuality, and Internalized Homonegativity: Confronting Cognitive Dissonance in the Abrahamic Religions*. New York: diterbitkan online 14 March 2015 Ó Springer Science+Business Media.

20 Lihat Tommie W Simon, Jr. , Construction and Maintenance of Social Identity Among LGBTQ Christian Clergy. Thesis: Sociology, Graduate Faculty of the University of West Georgia. Carrollton: Georgia, 2016.

21 Lihat Stuart Hall, Encoding/Decoding. Dalam Culture, Media, Language(editor by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, & Paul Willis). London & New York: Routledge in association with Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, 1980. Hlm. 125-126.

pada posisi ini netizen berpegang pada makna yang ditawarkan oleh pembuat teks; (2) *negotiated position,* yaitu netizen memaknai dan menerima secara luas sebagian kode teks tetapi kadang menentang atau mengubahnya sesuai dengan cara pandang, pengalaman, dan kepentingannya—dan posisi ini menunjukkan adanya kontradiksi; (3) *oppositional position,* yaitu ketika netizen mengembangkan interpretasi yang sama sekali berbeda dengan kode teks. Posisi ini terjadi ketika netizen berada dalam situasi sosial yang berlawanan dengan kode teks dominan sehingga membuat mereka menolak teks tersebut. Dalam posisi ini, netizen dapat mengajukan kode alternatif yang berbeda.

Hall berargumen bahwa proses seleksi persepsi yang dilakukan audiens dapat menyebabkan penerimaan (*reception*) teks yang terstruktur, asimetris, atau bahkan tidak sejajar dengan yang diharapkan pembuat teks.[22] Dalam kasus ini, PGI (pembuat teks) menyampaikan ajakannya untuk merangkul kelompok LGBT melalui SPS-PGI (media) yang disebarkan melalui Facebook (saluran komunikasi). Teks yang dimaksud tidak saja narasi yang ada dalam SPS-PGI, tetapi juga segala sesuatu di luar narasi SPS-PGI yang mempengaruhi persepsi netizen tentang LGBT. Berbagai tanggapan terhadap SPS-PGI dari netizen (kelompok Kristen) adalah muara dari proses penyeleksian persepsi tersebut. Hal ini membuka ruang bagi diterapkannya analisis resepsi dalam memetakan berbagai pemahaman dan pemaknaan netizen yang kemudian menentukan posisi pembacaan mereka terhadap SPS-PGI. Hasil resepsi itu akan menunjukkan upaya peliyanan atau pengakuan netizen (kelompok Kristen) terhadap kelompok LGBT.

Data penelitian diambil dari komentar netizen terhadap dua postingan tentang SPS-PGI yang disebarkan melalui *fanpage* Facebook PGI.[23] Postingan I tentang undangan menanggapi SPS-PGI yang diposting pada tanggal 23 Juni 2016 mendapat 43 komentar. Postingan II tentang *disclaimer* dari PGI yang diposting

22 Lihat Hall, Ibid. , Hlm. 125.

23 Data diambil dari Fanpage PGI (https://www. facebook. com/PGI) pada tanggal 10 Desember 2016. Fanpage PGI sekarang sudah berganti dengan *close group*(https:// www. facebook. com/groups/BO. PGI/).

pada tanggal 25 Juni 2016 mendapat 31 komentar. Jumlah seluruh komentar dalam kedua postingan tersebut adalah 74 komentar (sampai tanggal 17 Oktober 2016). Penulis memilih mengambil format komentar dalam Facebook karena secara umum digunakan oleh individu yang berbeda untuk menyampaikan pendapat secara pribadi, sementara sub komentar lebih cenderung digunakan sebagai dialog antar individu terkait topik tertentu.

Analisis Data

a. Persepsi Netizen: Pengakuan Liyan *vis à vis* Abjektifikasi Liyan

Kontroversi SPS-PGI tentang LGBT menjadi pemberitaan hangat dalam triwulan pertama, yaitu dari bulan Juni hingga Agustus 2016. Berbagai tanggapan juga mengalir baik dari kalangan umat awam maupun dari institusi gereja lain, seperti GBI (Gereja Bethel Indonesia) dan HKBP (Huria Kristen Batak Protestan). SPS-PGI lahir sebagai hasil dari Sidang MPH-PGI pada 26-28 Mei 2016 terhadap sikap PGI mengenai LGBT. SPS-PGI ditulis atas pertimbangan keberagaman sikap dan ajaran gereja-gereja anggota, sehingga tidak dimaksudkan untuk menyeragamkan pendapat dan tetap meminta umpan balik dari gereja-gereja anggota.

SPS-PGI tersebut, poin-poin yang dapat dirangkum dari SPS-PGI itu antara lain: (1) menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia sebagai gambar dan citra Allah (Kejadian 1:26), termasuk kelompok LGBT; (2) penjelasan kelompok LGBT mulai dari perspektif antropologis, sosial-kultural, hingga hasil penelitian ilmu kedokteran terkini yang menempatkan LGBT sebagai sesuatu yang terberi (*given*); (3) ajakan untuk menginterpretasi Kitab Suci secara kontekstual; (4) mengajak Gereja-Gereja menjadi persekutuan yang inklusif, termasuk menerima keberadaan kelompok LGBT; (5) menghimbau Gereja-Gereja mempersiapkan dan melakukan bimbingan pastoral kepada keluarga agar mereka mampu menerima, merangkul, dan mencintai keluarga mereka yang berkecenderungan LGBT; (6) mengajak Gereja mengambil sikap untuk menerima dan

bahkan ikut berjuang agar kaum LGBT bisa diterima dan diakui hak-haknya oleh masyarakat dan negara; (7) PGI menyadari bahwa Gereja dan masyarakat Indonesia belum bisa menerima pernikahan sesama jenis sehingga masih memerlukan dialog teologis yang mendalam menyangkut problem ini.

SPS-PGI merupakan bentuk upaya pengakuan yang dilakukan PGI terhadap kelompok LGBT. Pengakuan tersebut didukung dengan landasan pengetahuan yang bersifat humanis, berbasis dalil agama dengan tafsiran yang kontekstual, dan semangat membaca fenomena sosial yang terjadi saat ini. Namun, upaya pengakuan tersebut tidak sepenuhnya ditanggapi positif oleh umat. Benturan yang tidak terelakkan dalam perdebatan mengenai LGBT terjadi di area pengetahuan, baik pengetahuan teologi maupun ilmu-ilmu modern. Faktor yang tak kalah memengaruhi adalah sikap homophobia dan pengaruh pengalaman hidup dalam heteronormativitas. Faktor-faktor ini menyebabkan netizen berada di posisi negosiasi atau posisi oposisi. Di tengah-tengah seruan kelompok kontra, faktor empati yang datang dari segelintir umat ternyata memberikan peluang bagi munculnya sikap penerimaan netizen pada LGBT.

- **Pengetahuan**

  Basis pengetahuan merupakan pintu masuk bagi seseorang dalam memahami wacana. *Pertama*, persepsi netizen yang berada dalam posisi menolak memiliki bias tafsir terhadap kitab suci (literal) tanpa memperhatikan tujuan dan konteks ayat-ayat tersebut ketika ditulis. Banyak netizen mencomot ayat-ayat untuk memperkuat argumen penolakannya tanpa memperhatikan keseluruhan makna dari ayat-ayat tersebut.

NO.	Persepsi Netizen	Posisi Netizen
1.	Alkitab jelas menyebutkan bahwa homoseksualitas adalah dosa dan kekejian di mata Allah (mengutip Roma 1:24-27; Imamat 20:13; dan Yudas 1:7-8; dan I Korintus 6:9-10) – *Polce Jo, 24 Juni 2016, 11:22 am*	Oposisi

2.	Saya pernah membaca Alkitab (Roma 1:24-27). Jadi sudah jelas bahwa dari Firman Tuhan lewat Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru tidak membenarkan perilaku yang berkaitan dengan LGBT. - *Dominggus Arung Manguling, 25 Juni 2016, 12. 20 pm.*	Oposisi
3.	*Statement* PGI sudah sangat tidak benar dan sesat; memalukan Gereja-Gereja dan umat-umat Tuhan. Tidak ada pembenaran bahwa LGBT sejak lahir dan melayakkan mereka yang sejenis diberkati di Gereja (Kejadian 1:27) jelas hanya dua gender, dan tidak ada gender ketiga dan keempat. Jika PGI tetap bersikeras sekalian kaum *incest* diberkati di Gereja supaya mempercepat murka Tuhan. – *Ferry Radj, 25 Juni 2016, 10:35 am.*	Oposisi

Terkait tafsiran Alkitab, dalam SPS-PGI, PGI telah memberikan argumennya untuk menanggapi ayat-ayat yang sering dijadikan dasar untuk menolak LGBT, sebagai berikut:

> *Ada beberapa teks lain dalam Alkitab yang diinterpretasikan secara kurang tepat sehingga ayat-ayat itu seolah menghakimi kaum LGBT. Padahal melalui interpretasi yang lebih akurat, kritikan Alkitab dalam ayat-ayat tersebut justru ditujukan pada obyek lain. Contohnya: Alkitab mengkritik dengan sangat keras ibadah agama kesuburan (menyembah Baal dan Asyera, Hakim-hakim 3:7; 2Raja-raja 23:4) oleh bangsa-bangsa tetangga Israel pada masa itu, yang mempraktekkan semburit bakti yaitu perilaku seksual sesama jenis sebagai bagian dari ibadah agama Baal itu (Ulangan 23:17-18); demikian juga terhadap penyembahan berhala Romawi di zaman Perjanjian Baru (Roma 1:23-32). Alkitab juga mengeritisi sikap xenofobia masyarakat Sodom terhadap orang asing dengan cara mempraktekkan eksploitasi seksual terhadap mereka yang sesama jenis. Tujuannya adalah mempermalukan mereka (Kejadian 19: 5-11 dan Hakim-hakim 19:1-30). Oleh karena itu bagian-bagian*

> *Alkitab ini tidak ditujukan untuk menyerang, menolak atau mendiskriminasi keberadaan kaum LGBT. Teks-teks Alkitab lainnya, yang sering dipakai menghakimi kaum LGBT adalah Imamat 18:22; 20:13; 1Kor 6:9-10; 1Tim 1:10). Apa yang ditolak dalam teks-teks Alkitab itu adalah segala jenis perilaku seksual yang jahat dan eksploitatif, yang dilakukan oleh siapa pun, atas dasar apa pun, termasuk atas dasar agama, dan ditujukan terhadap siapa pun, termasuk terhadap perempuan, laki-laki dan anak-anak.* (Kutipan SPS- PGI)[24]

Kedua, pemahaman atas gender dan seksualitas yang masih sangat kurang sehingga mereka tidak mampu menerima tafsiran PGI atas kelompok LGBT yang banyak dipengaruhi semangat humanisme dan perkembangan ilmu pengetahuan modern, baik secara sosiologis-budaya-antropologis maupun ilmu kedokteran. *Ketiga*, kemapanan dalam pengetahuan yang diwariskan/dimiliki sebelumnya menjadi penghalang untuk menerima pengetahuan baru akibatnya muncul sikap tertutup untuk menganalisis problem LGBT dari sudut pandang lain. Netizen dalam posisi oposisi masih sulit untuk diajak berdialog tentang LGBT karena kurangnya pemahaman, sikap tertutup dan menghakimi, serta pemahaman agama yang masih dogmatis.

- **Pengaruh Homophobia dan Heteronormativitas**
  Tak bisa dimungkiri bahwa masyarakat Indonesia hidup dalam heteronormativitas. Kelompok LGBT ditolak keberadaannya karena bertentangan dengan matriks heteronormativitas yang diamini oleh sebagian besar masyarakat. Kelompok LGBT adalah *abjek* yang berusaha disingkirkan dalam tatanan heteronormativitas karena dianggap tak selaras. Penyingkiran itu justru menciptakan *horror* yang menghantui orang-orang yang mengimani heteronormativitas, termasuk konsep

24 SPS-PGI selengkapnya dapat diunduh di https://pgi. or. id/pernyataan-pastoral-tentang-lgbt/

pernikahan sesama jenis yang dianggap tidak rasional dalam logika patriarkal. Kurangnya pemahamanan membuat mereka menjadi takut (*phobia*) terhadap LGBT. Berdasarkan persepsi netizen, terlihat pengaruh homofobia dan heteronormativitas membuat mereka menjadi malu dan jijik terhadap kelompok LGBT. Dalam perdebatan SPS-PGI, dalil-dalil agama digunakan untuk menolak LGBT, namun secara paradoks juga digunakan untuk membela bahkan secara tidak langsung merangkul kelompok LGBT. Keadaan ini membuat mereka berada dalam posisi negosiasi, yaitu menyelaraskan ajaran agama dengan rasa takut terhadap LGBT. Hasilnya, LGBT pun dianggap sebuah "penyakit" yang harus "disembuhkan", sementara Gereja harus menjadi salah satu institusi yang memulihkan mereka untuk menjadi "normal".

NO.	Persepsi Netizen	Posisi Netizen
1.	Itulah tugas kita semua hai hamba-hamba Tuhan supaya kaum LGBT bisa bertobat… Kita benci perilaku mereka tetapi kita kasihan akan jiwa mereka. – *Surbakty Pulu Tambak, 25 Juni 2016, 12:19 pm*	Negosiasi
2.	Persoalannya bukan menolak atau mendukung LGBT, tetapi bagaimana kita memperlakukan mereka. Alkitab dengan jelas mengajarkan supaya kita mengasihi semua ciptaan, bahkan mengasihi musuh. – *Elvin Boers, 26 Juni 2016, 11:32 am.*	Negosiasi
3.	PGI seharusnya mendirikan suatu lembaga (rumah sakit) untuk saudara-saudara kita LGBT. Mereka harus dilayani dan dipulihkan dengan kasih Kristus. Mereka harus disembuhkan dengan kuasa Tuhan. PGI harus berhenti dari upaya pembenaran LGBT. Jika PGI adalah lembaga gereja Yesus Kristus Tuhan maka PGI harus menolak perilaku LGBT tetapi mengasihi dan memulihkan para LGBT. – *Tig Tam, 15 Juli 2016, 6:50 pm.*	Negosiasi

Berbeda dengan netizen dalam posisi oposisi, netizen dalam posisi negosiasi masih membuka diri terhadap keberadaan kelompok LGBT. Hal ini tampak dari upaya mereka untuk "menormalkan" kelompok LGBT meskipun dengan pemahaman yang kurang tepat. Kekeliruan tersebut disebabkan kurangnya pengetahuan yang memadai untuk memahami teologi maupun persoalan gender dan seksualitas dalam berbagai perspektif.

- **Empati**

  Empati sangat dipengaruhi oleh interaksi sosial netizen dengan kelompok LGBT. Hal ini bisa dipengaruhi pengalaman pribadi, tingkat pengetahuan, dan lingkungan sosial yang terbiasa dengan keberagaman. Netizen dalam posisi dominan menerima secara positif usaha PGI untuk terlibat dalam problem sosial yang menjadi pergumulan umat saat ini. Tindakan diskriminatif terhadap kelompok LGBT bukan persoalan baru namun merupakan pergumulan menahun yang kadang-kadang enggan diakui oleh institusi negara dan agama. Sikap empati membuat netizen bersikap terbuka untuk mendiskusikan isu LGBT sekaligus harapan untuk menerima mereka. Ruang dialog sangat mungkin terjadi dalam kelompok yang berada dalam posisi dominan karena ada kesediaan untuk mengenali dan mengakui keberagaman. Pengetahuan yang memadai akan sangat membantu untuk lebih memahami isu LGBT sekaligus berkontribusi mengubah sikap dan prasangka netizen kepada kelompok LGBT. Jika proses dialog dan diskusi tentang isu LGBT terus–menerus dilakukan dalam lingkup gereja-gereja anggota PGI, maka cita-cita PGI yang tertulis dalam SPS-PGI untuk mengajak umat dalam menerima bahkan berjuang untuk hak-hak kelompok LGBT dapat terwujud.

  > PGI menghimbau agar gereja-gereja, masyarakat dan negara menerima dan bahkan memperjuangkan hak-hak dan martabat kaum LGBT. Kebesaran kita sebagai sebuah bangsa yang beradab terlihat dari kemampuan kita menerima dan menolong mereka yang justru sedang mengalami diskriminasi dan ketidakadilan. (Kutipan dari SPS-PGI).

NO.	Persepsi Netizen	Posisi Netizen
1.	Salut pada PGI yang mampu memberikan himbauan berkeadilan untuk teman-teman LGBT. – *Kristhianus Harefa, 24 Juni 2016, 12:42 am*	Dominan-hegemonik
2.	Jangan sampai menangis bila ternyata tanpa bapak-bapak dan ibu-ibu sadari saat ini ada saudara, anak, keponakan, kenalan, teman dari saudara-saudara yang bunuh diri karena malu bila ketahuan dia LGBT. Karena membaca komentar-komentar saudara-saudara yang sangat diskriminatif. – *Yasinta Kolinug, 25 Juni 2016, 2:30 pm.*	Dominan-hegemonik
3.	Melalui Surat Pastoral MPH PGI terkait LGBT memotivasi umat Kristiani untuk semakin memahami maksud penciptaan Tuhan dan menerima keberagaman bentuk ciptaan-Nya yang Ia kasihi. – *Tonny Gregory Tannos, 23 Juni 2016, 6:22 pm.*	Dominan-hegemonik

Selain faktor-faktor yang membedakan posisi netizen dalam membaca SPS-PGI di ruang siber, perlu pula pemetaan terhadap bentuk-bentuk peliyanan yang dilakukan netizen terkait SPS PGI agar tersusun gambaran dari akar penyebab benturan yang membuat pesan yang dikonstruksi dan diharapkan PGI tidak diterima oleh netizen.

Tabel 1. Peliyanan LGBT oleh Netizen

NO.	Bentuk Peliyanan Pada LGBT	Jumlah
1.	LGBT adalah dosa, perilaku yang menyimpang (identitas seksual dan praktek seksual), dan harus diluruskan kembali	17
2.	LGBT diidentikan dengan iblis, bertentangan dengan ajaran Gereja, pengaruh barat, dalih humanis, tanda-tanda kiamat.	13
3.	Warga Gereja yang LGBT dilembagakan/disuruh bertobat	10

4.	Menyerang LGBT dengan analisa medis dan ayat Alkitab	9
5.	LGBT disamakan dengan pecandu narkoba, pedofil, maniak seks (kriminalitas)	3
6.	Keberagaman identitas seksual bukanlah keberagaman	1
	Total	53

Berdasarkan tabel tersebut, bentuk-bentuk peliyanan tersebut senada dengan yang dilakukan masyarakat secara umum kepada kelompok LGBT. LGBT dianggap sebagai penyimpangan yang perlu "diluruskan". Selain itu, pemahaman yang salah kaprah yang juga beredar di masyarakat adalah mengaitkan antara aktivitas LGBT dengan kriminalitas. Hal yang membedakan adalah masuknya stigma "dosa" yang sangat dekat dengan konsep dalam agama. Pengakuan PGI kepada kelompok LGBT yang sebelumnya diharapkan mampu mendorong dialog teologis antara gereja-gereja masih memerlukan waktu panjang.

- **Dari Ruang Siber ke Ruang Sosial: Advokasi PGI untuk Kelompok LGBT**

PGI merupakan wadah berhimpun Gereja-Gereja yang ada di Indonesia dengan anggota yang terus bertambah dari waktu ke waktu serta berasal dari berbagai latar teologi, denominasi, suku, ras, serta tradisi budaya dan tradisi gerejawi yang beragam. Keberagaman tersebut mencerminkan "Tubuh Kristus" yang berbeda-beda tetapi memiliki satu Kepala (Yesus Kristus). Dalam mendiskusikan isu LGBT, penyeragaman perspektif sangat muskil dilakukan bagi anggota gereja-gereja. Pada level ini, PGI menjelma sebagai mediator sekaligus aktor yang dengan *project identity*-nya berusaha mengadvokasi kelompok LGBT dengan mengajak anggota gereja-gereja mendiskusikan persoalan ini melalui SPS-PGI.

Sampai sejauh ini, PGI berusaha melakukan tugasnya dengan membuka ruang-ruang diskusi di ruang sosial tentang isu-isu terkini yang perlu mendapat perhatian dari Gereja sebagai persekutuan umat Allah. Namun, perdebatan yang terjadi di ruang siber cukup

menimbulkan keprihatinan betapa relasi institusi dapat bergeser dengan mudah. Sebagai aktor, PGI telah dicerca oleh kelompok yang kontra dengan tindakannya untuk mengakui kelompok LGBT. Berikut adalah pemetaan peliyanan yang dilakukan netizen terhadap PGI.

Tabel 2: Bentuk Peliyanan terhadap PGI

NO.	Bentuk Peliyanan Pada PGI	Jumlah
1.	Mempertentangkan otoritas PGI dengan PGIW	4
2.	Meminta PGI mengeluarkan surat dengan hati-hati (tidak mewakili keseluruhan umat)/ gegabah	4
3.	PGI menjurus kepada kesesatan (bertentangan dengan iman dan ajaran Kristen)	4
4.	Tuduhan bahwa keputusan SPS didominasi oleh teolog dari STT Jakarta yang liberal	2
5.	Membandingkan sikap PGI dengan gereja katolik terhadap LGBT	2
6.	Isu LGBT muncul karena desakan dari organisasi/ lembaga donor yang mendukung LGBT	2
7.	PGI harusnya menolak perilaku LGBT	1
8.	PGI melegalkan pernikahan sesama jenis	1
9.	Menyumpahi anggota pengurus MPH-PGI memiliki anak LGBT	1
	Total	21

Peliyanan PGI tersebut terjadi di ruang siber yang memungkinkan bergesernya relasi struktur. Ada kecenderungan netizen yang kontra tidak menghormati PGI sebagai institusi keagamaan. Dalam menyingkapi perbedaan ruang tersebut, PGI telah memanfaatkan media siber sebagai jembatan komunikasi dan penyebaran pesan-pesan yang advokatif terkait isu-isu tertentu, termasuk isu LGBT. Dalam melakukan advokasi, PGI jauh lebih kuat di ruang sosial dengan otoritasnya untuk mengumpulkan

gereja-gereja dan usahanya melakukan dialog-dialog dan ajakan untuk partisipasi dalam kepentingan publik sesuai dengan panggilan rasuli Gereja.

Advokasi dapat dipahami sebagai aksi untuk mendukung atau menolak tujuan tertentu serta memungkinkan partisipasi warga dengan tujuan akhir memengaruhi kebijakan publik.[25] Salah satu bentuk advokasi sederhana yang masih perlu dilakukan oleh PGI terkait isu LGBT adalah mendorong diskusi tentang LGBT secara terbuka untuk umat di gereja-gereja anggota yang komprehensif (tidak hanya aspek teologi tetapi juga ilmu-ilmu modern untuk semua lapisan usia), membuka ruang perjumpaan dan ruang dialog dengan kelompok liyan (misalnya: LGBT, korban Tragedi 65, atau agama-agama minoritas lainnya) dan penyusunan tata cara pastoral bagi umat yang termasuk kelompok LGBT dan keluarganya agar dikuatkan dalam iman dan untuk penerimaan diri sebagai individu dan anggota masyarakat. Salah satu cara pengakuan yang tidak diskriminatif adalah dengan tidak membuat pembedaan namun berupaya untuk menemukan pola-pola edukatif yang tidak diskriminatif dalam lingkup pelayanan kategorial.

Penutup

Ruang siber dapat menjadi suaka bagi gerakan kolektif dan advokasi, terutama untuk isu-isu yang tidak mendapat tempat dalam media arus utama. Namun, dalam kasus persepsi netizen terhadap SPS-PGI, ruang sosial tampaknya jauh lebih menjanjikan untuk terbukanya ruang dialog dan pemaksimalan advokasi bagi kelompok LGBT. Keadaan ini disebabkan pergeseran relasi PGI sebagai institusi agama yang dianggap setara dengan umat dari gereja-gereja anggotanya di ruang siber. Upaya PGI sebagai institusi untuk melakukan rekognisi menjadi tidak maksimal karena isu LGBT yang harusnya dikawal dengan serius berubah menjadi perdebatan yang tidak menghasilkan solusi nyata.

25 Markus Ali, "Mewartakan Liyan: Media, Homoseksual, dan Reproduksi Homophobia dalam Perspektif Historis". Prosiding "International Conference of Feminism" dalam rangka memperingati 20th Jurnal Perempuan. Jakarta. 2016. Hlm. 50.

Di ruang siber, netizen dalam *posisi oposisi* melihat PGI sebagai aktor yang sedang mengampanyekan dan melegalkan kelompok LGBT. Di sisi lain, netizen dalam *posisi negosiasi* mendesak PGI melakukan "penyembuhan" bagi kelompok LGBT. Sementara itu, netizen dalam *posisi dominan-hegemonik* menerima SPS-PGI dan ajakan PGI untuk membicarakan isu LGBT dengan sikap terbuka sehingga ada peluang terbukanya pengakuan secara luas untuk kelompok LGBT di tengah-tengah Gereja dan masyarakat. Dalam mendiskusikan isu LGBT, aspek teologis tidak cukup untuk merangsang kepekaan umat. Pengetahuan sains modern dan interaksi yang dinamis dengan kelompok LGBT juga dibutuhkan untuk memberikan kepekaan dan empati bagi kelompok LGBT. Untuk memperjuangkan kelompok *liyan*, pertama-tama umat perlu mengenali, menerima, dan mengasihi mereka terlebih dahulu.

Daftar Pustaka

Ali, Makrus. 2016. "Mewartakan Liyan: Media, Homoseksual, dan Reproduksi Homophobia dalam Perspektif Historis". Prosiding "International Conference of Feminism" dalam rangka memperingati 20th Jurnal Perempuan. Jakarta.

Ali-Fauzi, Ihsan. 2014. Pluralisme Keagamaan di Masa Transisi Demokrasi: Mematok Acuan Normatif untuk Advokasi. dalam *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Sejarah, Teori, dan Advokasi* (Zainal Abidin Bagir, Robert W. Hefner, dan Ihsan Ali-Fauzi, eds). Yogyakarta: CRCS UGM.

Arya, Rina. 2014. *Abjection and Representation: An Exploration of Abjection in the Visual Arts, Film, and Literature*. UK: Palgrave Macmillan.

Banting, Keith dan Will Kymlicka (ed). 2006. *Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Reditribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford Univeristy Press.

Bell, David. (2003). *An Introduction To Cybercultures*. USA: Routledge.

Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. Diterbitkan pertama kali tahun 1990.

Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago*. New Jersey: Princeton University Press.

Castells, Manuel. 2000. "Toward a Sociology of the Network Society". *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No. 5 (Sep. , 2000), pp. 693-699.

_____. 2010. *The Power of Identity* 2nd edition. UK: Blackwell Publishing, Ltd.

Cooper, Margaret, T dan Kristina Dzara. 2010. "The Facebook Revolution: LGBT Identity and Activism. " in *LGBT Identity and Online New Media* (Christopher Pullen and Margaret

Cooper. ed). New York:Routledge.

Drushel, Bruce. E. 2010. "Virtually Supportive: Self-Disclosure of Minority Sexualities through Online Social Networking Sites. " in *LGBT Identity and Online New Media* (Christopher Pullen and Margaret Cooper. ed). New York:Routledge.

Green, Emily. 2014. Exploration of Coming Out, Level of Church Activity, Self- Satisfaction, and Orthodoxy in Lesbian, gay, Bisexual, and Queer Christian. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment Of the Requirements for the Degree of Master of Arts. Middle Tennessee State University May 2014.

Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding. " Dalam *Culture, Media, Language*(editor by Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, & Paul Willis). London & New York: Routledge in association with Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham

Jones, Julie Scott dan Jayne Raiseborough (ed). 2007. *Risk, Identity, and Everyday*. UK: Ashgate Publishing Company.

Kasana, Mehren. 2014. "Feminisms and the Social Media. " *Women's Studies Quarterly*, Vol. 42, No. 3/4, Solidarity (Fall/Winter 2014), pp. 236-249. Published by: The Feminist Press at the City University of New York.

Karolus, Meike Lusye. 2015. *"Socio-Emotional Content* dalam *New Media* sebagai Solusi Alternatif Terciptanya Media yang Humanis di Indonesia (Studi Terhadap Akun *Twitter Blood For Life* dalam Membangkitkan Kesadaran Kolektif Masyarakat)". *Jurnal Komunikasi ISKI* Vol 1, No. 1 Januari-Juni 2015. pp. 68-76.

Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press.

Meladze, Pikria dan Jac Brown. 2015. *Religion, Sexuality, and Internalized Homonegativity: Confronting Cognitive Dissonance in the Abrahamic Religions.* New York: published online 14 March 2015 Ó Springer Science+Business Media.

McEwen, Nicola. 2006. "Does the recognition of national minorities undermine the welfare state?." *Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Reditribution in Contemporary Democracies* (Keith Banting dan Will Kymlicka (ed). Oxford: Oxford Univeristy Press.

Pullen, Christopher. 2010. "The Murder of Lawrence King and LGBT Online Stimulations of Narrative Copresence." *LGBT Identity and Online New Media*, (Christipher Pullen and Margaret Cooper, eds). New York: Routledge.

Persatuan Gereja-Gereja di Indonesia. 2015. Surat Pernyataan Sikap Tentang LGBT. Jakarta: PGI. (download surat di https://pgi. or. id/pernyataan-pastoral-tentang-lgbt/)

Simon, Tommie W, Jr. 2016. *Construction and Maintenance of Social Identity Among LGBTQ Christian Clergy*. Thesis: Sociology, Graduate Faculty of the University of West Georgia. Carrollton: Georgia.

Taitz, Jèrold. 1988. "Transsexuals and Sexual Identity. " *The Modern Law Review*, Vol. 51, No. 4 (Jul. , 1988), pp. 502-508 Published by: Wiley on behalf of the Modern Law Review.

Van Dijk, Jan. 2006. *The Network Society 2 ed*. USA: Sage Publications. (terbit pertama kali tahun 1999).

BAGIAN DUA

Agama, Etnis dan Pergumulan Identitas

Dilema Perempuan Salafi dan Tantangan Kehidupan Keluarga

Siti Tarawiyah

Meski bukan fenomena baru di Indonesia, gerakan purifikasi keagamaan memperoleh momentumnya di akhir tahun 1980-an ketika arus gerakan transnasional menyerbu Indonesia. Pasca Revolusi Iran, Indonesia dikejutkan dengan munculnya gerakan-gerakan politik yang mengatasnamakan agama dalam mencapai cita-cita keislaman yang *kaffah*. Majelis Mujahidin Indonesia,[1] Laskar Jihad,[2] Front Pembela Islam,[3] atau gerakan menuju Islam Khilafah semisal Hizbut Tahrir ikut mewarnai radikalisme atas nama agama di Indonesia.

1 Majlis Mujahidin Indonesia (MMI) dibentuk pasca kongres Mujahidin I pada Agustus 2000 di Yogyakarta diakui pengikutnya sebagai wadah sejumlah tokoh Islam Indonesia yang disebut *Ahlul Halli Wal Aqli* (AHWA) dan mengemban amanat untuk meneruskan misi penegakan syariat Islam. Tokohnya yang terkenal sekaligus menjadi ketuanya adalah Abu Bakar Baasyir, lelaki 68 tahun kelahiran Mojoagung, Jombang. Lihat, Jajang Jahroni, "Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia", dalam jurnal *Refleksi*, Vol IV (1), 2002 (34-46), hlm. 42.

2 Laskar Jihad pada dasarnya adalah bagian dari organisasi Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah (FKAWJ) yang dilahirkan di Solo pada 14 Februari 1999 pada momen Tabligh Akbar di Manahan Solo yang diketuai Ja'far Umar Thalib. Laskar Jihad terutama dikaitkan dengan aksi kekerasan ketika mereka terlibat secara langsung pada konflik Ambon dan Maluku, Lihat, Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan* Salafi *Radikal di Indonesia,* Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2004, hlm. 85-96.

3 Front Pembela Islam (FPI) dideklarasikan tepat pada tanggal 17 Agustus 1998yang diketuai oleh Habib Rizieq. Nama FPI mencuat ketika kelompok ini terilbat dalam peristiwa Ketapang pada 21-22 November 1998, sebuah konflik yang berlatar belakang agama. Jamhari dan Jajang Jahroni, *Ibid.* hlm. 133-156.

Paham Salafi yang berakar dari Gerakan Wahabi[4] dan bercorak fundamentalis-skriptrualis menjadi fenomena baru yang tidak dapat dinafikan keberadaannya di Indonesia. Selain muncul dalam gerakan-gerakan sosial, paham ini juga dikembangkan dan disebarkan lewat pesantren-pesantren salafi[5] yang bermunculan dengan cepat di Indonesia dan mengajarkan ideologi yang sangat berbeda dengan pesantren-pesantren salaf tradisional di lingkungan NU,[6] dan tentu saja, menghasilkan generasi baru yang sangat berbeda seperti yang dicetak pesantren "tua" selama ini.

Salah satu bagian utama dalam gerakan ini adalah ideologi mereka tentang posisi perempuan. Gerakan purifikasi ini berusaha mengembalikan *khittah* perempuan seperti era awal kenabian yang sangat simbolik. Mereka membawa para perempuan kembali ke dalam rumah, mengenakan *burka* dan *jubah*, membangun sistem *muhrim* yang sangat ketat, dan ketaatan penuh terhadap suami serta pengorbanan total terhadap keluarga. Lewat *Tartib an-Nisa* atau *Nashihati li al-Nisa*[7] para wanita terdidik di kampus digiring untuk mengenakan *burka* dan *jubah*,[8] melepaskan diri dari pergaulan masyarakat umum, berhenti bekerja dari berbagai profesinya, bahkan rela berkonflik dengan keluarga dan orang tua

4 Gerakan Salafi pada mulanya adalah gerakan pemurnian agama yang akarnya dapat kita lacak pada ideologi Wahabi yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab di akhir abad 19 yang menekankan pentingnya kembali pada sunnah. Ideologi ini kemudian dikembangkan oleh Ibnu Taimiyyah yang memprakarsai gerakan salafi dan Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab Hanbali yang mengajarkan keutamaan sunnah daripada qiyas. Pada periode selanjutnya doktrin Wahabi diajarkan oleh Abdul Aziz Abdullah ibn Baz dan Muhammad Nasr al-Din al-Albani.

5 Pesantren-pesantren Salafi terutama tumbuh di daerah-daerah Jawa dan beberapa di luar Jawa: An-Nur di Ciamis, Al-Furqan di Gresik, Minhajussunnah di Bogor, Ihyausunnah di Tasikmalaya, Assunnah dan Dhiyausunnah di Cirebon, Al-Irsyad di Salatiga, Imam Bukhari di Solo, di Makassar terdapat Wahdah Islamiyah, di Mataram Pesantren Abu Dzar.

6 Menurut Martin van Bruinessen, pesantren-pesantren Salafi menggunakan *kitab al-tauhid*dan *al-Ushul al-Tsalasa* karangan Muhammad bin Abdul Wahab dan *al-Aqidah a-Wasithiyyah* karangan Ibu Taimiyyah. Sumber-sumber yang sangat berbeda dengan kitab yang selama ini dipakai pada pesantren-pesantren salafi di kalangan NU pada umumnya. Lihat; Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in The Pesantren Milieu", BKI, 149, 1990.

7 *Tartib an-Nisa* adalah salah satu kurikulum yang digunakan di pesantren salafi, sedangkan *Nasihati li al-Nisa* adalah kitab yang diajarkan di komunitas pengajian Salafi umumnya di Kalimantan Selatan.

8 Gerakan Salafi di Kalimantan Selatan sebagian besar dimotori oleh mahasiswa Universitas Lambung Mangkurat (Unlam).

demi menjadi seorang wanita salafi yang taat. Kemudian, ketika memutuskan mengabdi di rumah, perempuan-perempuan salafi akan menjalani kehidupan asosial kecuali dengan sesama komunitas salafi, keterbatasan bekerja sekaligus reproduksi yang tinggi.

Tulisan ini akan menunjukkan bagaimana kehidupan para perempuan salafi yang kemudian memilih rumah sebagai tempat pengabdian mereka. Ada tiga kisah tentang mereka yang berjuang menginternalisasi ideologi salafi dalam kehidupan sehari-hari ditengah persoalan ekonomi, dan friksi mereka dengan lingkungan sekitar, keluarga bahkan orangtua. Di bagian akhir, tulisan ini akan berkisah tentang cara mereka mengelola rumah tangga dan kehidupan reproduksi, sekaligus perjuangannya ketika memilih untuk menerima dengan kuat kelahiran yang beruntun. Secara keseluruhan, penelitian ini akan menunjukkan problem pembinaan keluarga, dinamika reproduksi, dan tantangan kehidupan perkawinan dalam keluarga salafi yang berkaitan dengan ideologi puritan yang mereka anut.

Penelitian ini dilakukan secara kualitatif dengan basis pada riset lapangan. Data yang diperoleh di lapangan akan menjadi data primer melalui teknik pengamatan, wawancara, dan *indepth interview*. Data yang dihimpun akan meliputi data tentang proses transformasi para perempuan itu menjadi salafi, tantangan dan dukungan yang mereka peroleh dalam mempertahankan ideologi tersebut, kehidupan keluarga, sekaligus kehidupan reproduksi mereka yang umumnya memilih memiliki anak yang banyak. Sumber data diambil dari observasi dan wawancara mendalam terhadap berbagai narasumber yang berkompeten, yaitu: ustadz, wanita, dan keluarga salafi serta melakukan *indepth interview* terhadap pihak-pihak lain yang dinilai berhubungan langsung dengan topik yang dibahas dengan menggunakan teknik *snow ball* hingga diperoleh data yang komprehensif. Analisis data dilakukan melalui pendekatan deskriptif kualitatif.

Dengan demikian, tulisan ini diharapkan dapat memperkaya pemahaman tentang peran dan posisi wanita melalui kehidupan keluarga salafi. Dengan pemahaman yang lebih baik diharapkan akan

dapat menemukan "sisi baru" untuk melakukan advokasi terhadap generasi salafi untuk dapat dipertemukan dengan program-program berkaitan dengan *affirmative action* dalam rangka mengangkat harkat wanita, meningkatkan kualitas keluarga, dan masa depan yang lebih baik bagi seluruh rakyat Indonesia. Studi ini juga diharapkan akan menjadi masukan berharga kepada pemerintah dalam rangka pencegahan terhadap munculnya pemikiran dan tindakan yang mengarah pada radikalisme dan teror atas nama agama, membuka sekat terhadap kelompok salafi yang selama ini dikenal tertutup, serta memperkaya pemahaman terhadap peran perempuan dari berbagai sudut pandang dalam Islam.

Perkembangan *Salafi* di Kalimantan Selatan

Di Kalimantan Selatan, gerakan salafi dibangun lewat pengajian-pengajian lokal di beberapa titik dan berkembang pesat lewat pengajian-pengajian di kampus. Pengajaran kitab *al-Ushul al-Tsalatsa* karya Muhammad bin Abdul Wahab atau *al-Aqidah al-Wasithiyyah* milik ibnu Taimiyah misalnya, berbasis di Masjid Kampus Baitul Hikmah Banjarmasin,[9] yang kemudian meluas ke beberapa masjid dan membentuk komunitas-komunitas lokal yang semakin banyak di tingkat massa. [10] Semakin hari komunitas ini menunjukkan geliat yang semakin progresif. Terdapat sedikitnya 7 (tujuh) titik *ta'lim*-Salafi di Banjarmasin: satu kawasan pusat pengajian, pendidikan dan masjid salafi di daerah Pemurus, satu kawasan perkampungan salafi, dan madrasah *tahfidz* lainnya berada di Banjarbaru. Bahkan di Martapura, selain masjid, pusat pengajian, madrasah, juga terdapat radio dakwah. Sebaran *ta'lim* yang banyak dan didukung dengan publikasi yang meluas, baik melalui media cetak maupun media elektronik, menjadikan ide-ide salafi menyebar dengan cepat, menjangkau banyak kalangan sekaligus membuat

9 "Jadwal Kajian Salafi Banjarbaru dan Banjarmasin", www.Darussalafi.or.id. Diakses 23 Oktober 2017.

10 Selain masjid kampus, pengajian salafi kemudian meluas ke beberapa area masjid milik pemerintah, seperti masjid as-Syifa di rumah sakit pemerintah "Ulin" Banjarmasin dan beberapa titik di tingkat masyarakat lokal yang semakin banyak peminatnya. Di kawasan *Idaman* Banjarbaru, komunitas pengajian khusus perempuan Salafi terdapat tidak kurang dari 4 (empat) titik yang tetap, dan belum termasuk kajian regular yang dilakukan di kediaman masing-masing santri secara bergantian.

banyak perempuan muda terdidik berbondong-bondong memilih menjadi salafi.

Perkembangan Salafi di Banjarmasin memang tidak sesignifikan daerah-daerah lain di Indonesia, seperti daerah Jawa dan Sulawesi. Namun untuk wilayah Kalimantan, daerah Banjarmasin dan sekitarnya adalah area di mana gerakan ini berkembang paling pesat jika dibandingkan dengan provinsi lainnya. Di Kalimantan Selatan, pengajian salafi menyebar di Banjarmasin, Banjarbaru, Landasan Ulin, Martapura, dan daerah Pemurus Baru. Di setiap daerah tersebut, setidaknya terdapat dua hingga empat tempat pengajian. Tempat pengajian salafi bervariasi, ada yang menggunakan masjid, langgar, rumah penduduk, atau ruko. Meski telah ada beberapa tempat yang menjadi pusat pengajian khusus kaum salafi, masih cukup banyak pula beberapa *ta'lim* di masjid maupun tempat umum yang digunakan bergantian dengan beberapa pengajian kajian keislaman di luar paham Salafi. Bahkan di beberapa tempat, seperti masjid kampus Baitul Hikmah dan masjid Hassan Majedi Banjarmasin, sempat terjadi "perebutan" masjid antara kaum salafi dan non-salafi dalam memanfaatkan masjid. Sementara di Landasan Ulin, Martapura, dan daerah Pemurus Baru menggunakan tempat yang memang dibangun, dimiliki, dan dimanfaatkan khusus oleh komunitas salafi.

Perkembangan Perempuan Salafi

Para penganut salafi perempuan di Banjarmasin, terutama yang telah berumah tangga dan dewasa, hampir delapan puluh persen berasal dari suku Banjar, sisanya Jawa dan sedikit Sulawesi. Namun, sebagian besar atau hampir separuhnya, pernah merantau, sekolah, atau tinggal lama di luar daerah. Sedangkan para salafi muda, kebanyakan dicetak lewat kajian keislaman kampus, atau akses dan hubungan mereka dalam pertemanan dan jaringan sosial. Perempuan salafi di Kalimantan umumnya adalah generasi pertama penganut salafi. Mereka mengenal paham *Salafi* dari lingkungan sosial, seperti pertemanan, komunitas pengajian, dan media sosial. Hampir tidak ditemukan penganut *salafi* yang mewarisi ideologinya dari orangtua mereka.

Bagi perempuan, menjadi salafi bukanlah persoalan mudah. Dibandingkan dengan aliran keislaman lainnya, menjadi *salafi* membutuhkan tekad yang kuat, terutama karena harus menarik diri dari lingkungan sosial, keluarga, pekerjaan, dan mengubah total cara berpakaian. Tidak heran jika sebagian besar dari mereka gagal. Beberapa berhenti ketika tidak mampu menjalankan tuntunan adab pergaulan dan berpakaian secara *kaffah*, terutama di lingkungan kampus. Dari sekitar dua puluh peserta pengajian salafi yang intens, hanya sekitar satu atau dua orang yang akhirnya, di semester akhir, mampu mengenakan *burka* dan *jubah* ketika kuliah.

Berbeda dengan generasi muda, para perempuan yang sudah bekerja atau telah berumah tangga dengan usia yang lebih matang, biasanya berproses lebih lama untuk sampai menjadi perempuan salafi yang *kaffah*. Bahkan ada juga yang menjalankan ajaran salafi semampunya saja, dan meninggalkan ajaran lainnya yang dirasa berat. Di daerah Kawamara, landasan Ulin, yang merupakan perkampungan salafi, terdapat setidaknya 3 (tiga) perempuan salafi dengan pola demikian: Ummu Aisyah, Ummu Amar, dan Fatimah. Mereka mendalami ajaran salafi, intensif mengikuti pengajian, berpindah tempat tinggal dari tempat asal ke Kawamara, menjalankan pola kehidupan salafi, namun tetap bekerja sebagai pegawai negeri di instansi masing-masing. Ummu Amar dan Ummu Aisyah, tidak mengenakan *burka* dan *jubah*, baik di tempat kerja maupun ketika mengikuti pengajian dan beraktivitas di sehari-hari di rumah. Berbeda dengan Fatimah. Dia hanya ketika bekerja mengenakan pakaian dinas, sementara di luar itu dia memakai *burka*, *jubah*, dan menjalankan hidup dan adab berpakaian sesuai tuntunan salafi.

Lingkungan sosial, tempat *ta'lim*, peranan ustadz, dan keluarga, sangat mempengaruhi pertumbuhan ideologi para perempuan salafi. Komunikasi antara perempuan salafi diperlukan untuk dapat saling menguatkan dalam menjalankan *sunnah*, berbagi pengalaman dan mencari solusi bersama untuk berbagai persoalan internal yang mereka hadapi. Para perempuan salafi yang kuat menjalankan tuntunan *sunnah* umumnya adalah mereka yang dapat menjaga dan

membangun komunikasi yang kuat dan kontinu terhadap kawan-kawan sesama Salafi dan rajin mengikuti *ta'lim*.

Intensitas mengikuti pengajian adalah faktor kunci kedua dalam penanaman ideologi bagi perempuan salafi. Jadwal pengajian disebarkan secara berantai sesama jamaah salafi. Dalam *ta'lim*, wanita-wanita salafi memperoleh "semua" yang mereka butuhkan untuk dapat menjadi perempuan Salafi yang kokoh. Bukan hanya ilmu dan penguatan akidah seputar salafi, dalam *ta'lim*, wanita-wanita salafi membangun jaringan sosial dan ekonomi. Hanya pada saat *ta'lim* mereka dapat bertemu secara langsung dengan sesama jamaah salafi. Termasuk memperoleh rekan salafi baru, bertukar pengalaman rumah tangga secara langsung, dan mendapat *ghirah* serta kepuasan menjalankan sunnah sebagai jamaah salafi.

Selain penting secara ideologi dan sosial, *ta'lim* juga punya dimensi ekonomi, terutama bagi perempuan salafi. Dalam *ta'lim* umumnya para perempuan salafi menjual dan membeli barang-barang kebutuhan mereka. Ummu Aisyah berjualan roti, Ummu Zaid menjajakan pakaian, daster dan makanan olahan, Umm Khansa menjual sepatu sandal, Ummu Enda membawa dan menerima order jahitan dan kue, dan lain sebagainya. Barang-barang tersebut lumayan susah mereka peroleh, karena akses ke lingkungan luar umumnya sangat terbatas dan selalu hanya dapat dilakukan oleh para lelaki. *Ta'lim* adalah berkah yang tidak berkesudahan bagi jamaah salafi. Oleh karena itu, jamaah salafi yang datang dari luar kota pelan-pelan berpindah tempat mendekati tempat *ta'lim*. Itu bukan hanya atas pertimbangan jarak tempuh, namun hidup berkelompok dengan sesama salafi lebih mudah dalam menjalankan sunnah ketimbang hidup di lingkungan yang "asing" sendirian.

Tiga Kisah Perempuan Salafi

a. Ummu Zaid

Ummu Zaid adalah salah satu perempuan yang memilih hidup sebagai salafi dan mantap meninggalkan masa lalunya yang "cemerlang". Sebelum menjadi salafi, ia dipanggil dengan Tuti.

Tuti berprofesi sebagai dosen di salah satu Universitas Negeri di Banjarmasin, telah menyelesaikan pendidikan S2 dan berlatar keluarga pegawai negeri yang mapan. Kini ia memilih rumah sebagai ladang pengabdian.

Tuti berkenalan dengan salafi ketika ia menempuh studi magister di Bandung. Berawal dari pengajian ke pengajian salafi, Tuti merasa menemukan nilai-nilai kehidupan yang selama ini dicarinya. Ini karena, menurut Tuti, apa yang selama ini dijalani tidak memenuhi apa yang ia inginkan. Pertanyaan tentang siapa dan untuk apa ia ada, dan kenapa ia harus menjalani semuanya tidak terjawab, meski mengaku telah mempelajari banyak ajaran dari berbagai kelompok dan golongan keislaman lainnya. Terlebih dengan latar belakang keluarga pegawai yang lebih banyak fokus pada karier dan pekerjaan, nilai-nilai agama yang "dalam" tidak ia temukan di rumah. Maka dengan "penemuan" tersebut, ia merasa sangat beruntung.

> "Saya menemukan bahwa ajaran Salafi adalah ajaran yang sesuai dengan apa yang saya cari selama ini. Sejak dari kuliah S1 hingga bekerja dan kuliah magister, sebenarnya saya sering terlibat dalam berbagai kelompok pemikiran dan keagamaan. Selama itu saya memang sedang dalam proses mencari. Ada yang membawa kita sekular sekali, ada juga membuat kita harus tidak menyukai kelompok lain. Jadi, dulu itu saya ikut kelompok, mendalami, kemudian keluar lagi, bertemu dengan ajaran baru, terlibat, kemudian tidak cocok, begitu seterusnya. Saya merasa apa yang selama ini saya jalani tidak memuaskan hati. Semuanya seperti fatamorgana yang membuat kita haus dan tidak pernah terpuaskan. Nah, ajaran salafi berbeda dengan apa yang selama ini saya pelajari. Ia benar-benar murni membawa kita hanya kepada Allah, tanpa embel-embel dunia. Karenanya, bersama suami, saya yakin bahwa ini adalah jalan yang benar, dan kami mantap menempuhnya bersama."[11]

Tuti mengaku bahwa proses awal menjalani salafi bukan hal yang mudah. Terlebih karena saat itu ia sedang mengerjakan disertasi. Tuntutan ajaran salafi yang mengharuskan ia membatasi kontak dengan lingkungan sosial, terutama lawan jenis, membuat Tuti dilematis. Dalam proses yang tidak mudah, para pembimbing penulisan thesis Tuti, yang semuanya adalah dosen laki-laki,

11 Wawancara Pribadi dengan Tuti, 42 tahun, Ibu Rumah Tangga, Banjarmasin.

menyetujui permintaan Tuti untuk berkonsultasi hanya lewat telpon dan email. Dan lebih beruntung lagi, ia juga diijinkan menjalani proses sidang thesis dengan mengenakan *burka* dan *jubah*. Sesuatu yang menurutnya merupakan berkah Tuhan yang luar biasa.

> "Janji Tuhan itu tidak akan pernah salah. Kalau kita yakin untuk berjalan dalam kebaikan, pastilah akan ditolong. Waktu itu, saya tidak bisa membayangkan jika seandainya saya tidak diizinkan untuk berkonsultasi lewat telpon dan email saja, bisa-bisa proses magister saya tidak bisa selesai. Padahal studi itu saya tempuh dalam ikatan dinas dengan sekian perjanjian yang mengharuskan saya menyelesaikannya dalam tenggat waktu yang telah disepakati. Belum lagi saat itu sudah di ujung studi, kalau mundur semuanya *kan* jadi runyam. Tapi itu namanya pertolongan Tuhan, semuanya berjalan dengan lancar."[12]

Ketika Tuti menyelesaikan studi, pulang ke Banjarmasin dan kembali bekerja di Universitas, pandangan dan pola hidup Tuti yang baru sebagai penganut salafi menuai banyak persoalan. Tuti menjelma menjadi sosok baru sepulang dari studi di luar daerah. Ia sangat mencolok dari segi penampilan. Meski awalnya ia tidak mengenakan *burka*, namun *jubah* panjang yang selalu ia kenakan dengan warna-warna gelap, mulai membuatnya berbeda dengan staf pengajar lainnya. Sikapnya yang juga mulai senang menyendiri, susah disapa, dan menghindari komunikasi dengan lawan jenis, membuat Tuti semakin teralienasi.

Pelan-pelan, Tuti mulai mendengar pembicaraan "miring" tentang dirinya. Meski itu diakuinya tidak menganggu, karena ia sudah sangat paham konsekuensi hidup sebagai salafi, namun beberapa hal yang berkaitan dengan tugas dan proses mengajar sudah mulai tak lancar. Beberapa mahasiswa pria yang harus berkonsultasi dengan Tuti mulai mengeluh dengan sikapnya yang kurang terbuka. Tuti pun sebaliknya, sering merasa risih bila harus menghadapi mahasiswa laki-laki yang meminta konsultasi langsung.

Kerap Tuti juga menghindari bila harus berhadapan dengan dekan atau atasan lainnya, untuk berbagai keperluan universitas yang seharusnya memang tugasnya. Tuti semakin tidak nyaman

12 *Ibid.*

dengan suasana kerja. Tuntutan menjadi seorang wanita salafi dan beban lingkungan kerja yang sulit dikondisikan, membuat Tuti akhirnya harus memilih. Setahun setelah pulang dari studi magister, ia memilih berhenti sebagai dosen, mengurus surat pengunduran diri dan memutuskan hanya memilih rumah sebagai ladang pengabdiannya.

Jika berkenalan dengan ideologi salafi adalah berkah buat Tuti, namun sebaliknya, bagi keluarga besarnya, keputusan Tuti untuk memegang ideologi *Salafi* adalah sebuah bencana. Keputusan Tuti untuk mundur dari profesinya sebagai dosen mengguncang keluarga besarnya. Bukan karena persoalan ekonomi, namun Tuti selama ini adalah teladan bagi adik-adiknya dan juga kebanggaan dalam keluarga. Ia satu-satunya anak dalam keluarganya yang mencapai pekerjaan paling bergengsi, seorang dosen di perguruan tinggi negeri, sedang saudara yang lainnya adalah guru atau staf biasa. Atas keputusannya tersebut, Tuti tak diterima dalam keluarga besarnya. Setidaknya setiap akhir pekan ia datang berkunjung ke rumah orang tua, Tuti dan keluarganya tidak pernah digubris.

> "Pernah suatu kali saya datang ke rumah, Mama menutup pintu kamarnya rapat-rapat. Kami di ruang tengah menunggunya hingga sore, dan Mama sama sekali tidak bersedia menemui kami. Tentu saja sangat menyakitkan. Hampir dua tahun itu terjadi. Mereka tidak bersedia dihubungi, Papa, apalagi Mama, beberapa saudara juga menjaga jarak dan komunikasi. Dua tahun kami seperti terasing di kampung halaman sendiri. Sekarang, setelah hampir lima tahun, semuanya mulai mencair. Apalagi sekarang saya sudah memiliki 5 anak, cucu mereka. Hanya saja, Papa sering berkomentar, kalian apakan cucu-cucu saya? Nada itu menunjukkan bahwa sampai saat ini pun keluarga belum ikhlas sepenuhnya dengan jalan hidup yang kami tempuh."[13]

Begitu melepaskan pekerjaannya dan memilih menjadi salafi yang *kaffah*, Tuti melahirkan dengan jarak yang cukup rapat. Anak pertamanya, Siti Fatimah, saat itu masih berusia 10 tahun, dan memiliki empat adik, Zahratunnisa, Ummi Kulsum, Siti Aisyah, dan terkecil, Muhammad Zaid yang berusia satu tahun. Menurut Tuti, memiliki banyak anak adalah bagian dari sunnah Rasul, karena Nabi senang memiliki umat yang banyak. Ia juga percaya, bahwa

13 *Ibid.*

setiap anak memiliki rizki dan manfaatnya masing-masing jika nanti telah dewasa, asal mereka dididik dengan jalan yang benar dan sesuai dengan syariah.

Keluarga Tuti tinggal di sebuah rumah berukuran 45 m2, dengan tiga kamar, ruang tamu, dan ruang tengah yang hanya bersekat bentangan kain perca, namun cukup tebal sehingga aktivitas di dalam tidak terlihat oleh orang yang berada di luar, misalnya jika ada tamu. Meski rumah mereka berada dikawasan perumahan, cukup permanen, dan terbuat dari batu bata, beberapa bagian rumah Tuti tak selesai sepenuhnya. Lantainya, misalnya, masih merupakan semen cor kasar tanpa keramik. Untuk menyiasati hal ini, Tuti memasang tikar plastik di beberapa tempat yang umumnya merupakan aktivitas utama keluarga, ruang tengah yang digunakan untuk makan dan shalat, serta ruang tamu. Kerap suaminya, yang juga seorang yang dihormati di kalangan salafi, menerima tamu di situ, sementara di bagian-bagian lain hanyalah lantai semen cor tanpa alas.

Bagian dapur Tuti terlihat sangat seadanya. Dua ember ukuran sedang, satu baskom, sebuah tong plastik besar untuk menampung air. Ada rak piring kecil dari plastik tempat mengeringkan peralatan makan. Semua aktivitas mencuci pakaian, berwudhu, dan mencuci piring jadi satu. Aktivitas yang banyak dengan peralatan yang minimal, menjadikan dapur Tuti tak pernah sempat kering dan selalu saja berantakan. Tiga kamar tidur diisi dengan peralatan seadanya, bahkan salah satunya hanya ada kasur lusuh tanpa dipan, dan tumpukan pakaian tanpa lemari.

Karena keterbatasan ekonomi, dalam seminggu, hanya ada sekali atau dua jadwal makan dengan menu lauk, seperti ikan atau ayam. Sisanya lebih banyak didominasi sayuran, atau tahu-tempe saja. Bahkan sering ia harus menjual peralatan rumah tangganya untuk menutup berbagai keperluan rumah yang tak bisa ditunda. Anak-anak Tuti pun demikian, mereka hidup dalam kesederhanaan, dengan pakaian, makanan, dan pendidikan yang seadanya. Kondisi yang sangat jauh berbeda ketika ia masih bisa bekerja di luar.

Kelahiran yang ketat membuat anak-anak Tuti tumbuh menjadi anak yang mandiri. Sang kakak yang masih SD kerap terbiasa menjaga adiknya, membantunya membersihkan rumah, atau hanya sekedar menemani adik-adiknya bermain ketika Tuti sedang sibuk mengerjakan pekerjaan rumah tangga. Mereka juga tumbuh menjadi anak-anak yang sederhana, jarang minta ganti atau belikan baju baru. Mereka pun jarang menuntut *refreshing* atau bertamasya layaknya anak-anak yang lain. Namun sesekali, jika merasa jenuh, suaminya mengajak mereka berkeliling naik motor untuk menikmati keramaian.

Tuti mengaku ia bahagia dengan kondisinya saat ini, dan ia juga berharap, dengan pola hidup yang demikian, anak-anaknya akan tumbuh menjadi orang-orang yang dapat hidup sederhana, pandai bersyukur, dan menegakkan syariat agama Allah secara konsisten.

b. Ummu Aisyah

Namanya Ummu Aisyah, seorang perempuan keturunan Banjar yang memutuskan menjadi salafi, karena mengikuti suaminya. Ketika pertama menikah, mereka adalah pasangan Muslim "biasa" yang tidak begitu perduli dengan afiliasi agama. Saat itu mereka tinggal di Buntok, sekitar 200 km dari Banjarbaru, pusat *ta'lim* salafi. Keluarga ini mengelola bengkel yang cukup besar yang membuat hidup mereka cukup mapan.

Ketika suaminya kali pertama mengenal Salafi, Ummu Aisyah baru memiliki satu anak dan suaminya masih bolak-balik Banjarbaru-Buntok untuk mengikuti *ta'lim*. Sesekali Ummu Aisyah ikut suaminya mengikuti *ta'lim*. Kian hari semangat bersalafi mereka semakin tinggi. Terkadang mereka menginap sehari atau dua hari di daerah sekitar dengan menggunakan mobil pribadi. Seiring dengan meningkatnya *ghirah* salafi, keluarga Ummu Aisyah akhirnya memutuskan pindah dari Buntok ke Kawamara, Banjarbaru, agar dapat dengan intens mengikuti *ta'lim* dan menjalankan ajaran salafi dengan baik. Seluruh aset, rumah, dan usaha mereka jual. Berharap bahwa di tempat yang baru, dengan

modal yang ada, Ummu Aisyah dan keluarganya dapat memulai hidup baru yang lebih baik dan sesuai dengan sunnah.

Tahun-tahun awal Ummu Aisyah masih dapat hidup dengan layak dengan sisa uang dari menjual rumah dan usahanya yang terdahulu. Namun, untuk usaha, ternyata mereka tidak seberuntung sebelumnya. Suaminya sempat membuka usaha bengkel yang sama di daerah terdekat, namun kemudian tutup karena sepi peminat. Selain usaha bengkel, suaminya juga pernah mencoba berjualan alat bangunan, dan berjualan peralatan listrik. Namun tidak juga berbuah hasil. Hingga kemudian, suaminya hanya bisa kerja serabutan. Sementara itu, tuntutan kebutuhan rumah tangga kian tidak tertahankan.

Dalam kondisi seperti itu, Ummu Aisyah tetap memilih untuk tidak mengatur atau mengontrol kelahiran. Dalam tiga tahun tinggal di Kawamara, Ummu Aisyah telah memiliki 3 balita. Untuk membantu perekonomian keluarga, Ummu Aisyah membuat roti dan dijajakan di pasar oleh suaminya. Sesekali ia juga membawa roti dagangannya ke *ta'lim*. Usahanya sangat membantu, bahkan hasilnya lebih besar ketimbang pekerjaan suaminya yang serabutan.

Namun membuat roti sembari mengurus rumah dan menjaga tiga balita sekaligus, tanpa ada yang membantu selain suami, membuat Ummu Aisyah tetap kewalahan. Sering ia tidak dapat membuat roti karena salah satu balitanya sakit, atau pekerjaan rumah sudah sangat menumpuk atau ia sendiri kelelahan di rumah.

> "Berjualan roti itu tidak bisa dipastikan sehari berapa banyak, tergantung keadaan di rumah. Kemarin saja, saya mau bikin lima belas biji, baru bikin enam, adonannya sudah siap dibakar. Anak saya yang terkecil rewel, tidak bisa ditinggal. Akhirnya adonan tersebut terlantar. Seperti itu sering terjadi, kadang ada yang sakit, atau cucian tiga hari tidak dicuci sehingga saya harus lembur dan tidak bisa bikin roti. Jadi kadang suami saya jualan, kadang juga tidak bisa, tergantung keadaaan di rumah."[14]

Kehidupan Ummu Aisyah memang berbeda sangat jauh dengan apa yang pernah dijalaninya sebelum menjadi Salafi. Namun jalan

14 Wawancara Pribadi dengan Ummu Aisyah, 34 tahun, Ibu Rumah Tangga, Banjarmasin

hidup sekarang tetap mantap dilaluinya. Menurutnya, harga surga itu tidaklah murah.

c. dr. Hj. Dewi Fajarwati

Namanya Dewi Fajarwati. Seorang perempuan keturunan Jawa kelahiran 18 November 1985 dan besar di Pare, Jawa Timur. Dewi anak kedua dari tiga bersaudara dan lahir dari sebuah keluarga pendidik dengan latar belakang NU. Ibunya adalah seorang guru sekaligus penggerak paket di desanya. Jiwa pendidik mengalir deras di tubuh Dewi. Tahun 2007, ketika ia menyelesaikan pendidikannya di SMA di Pare, Dewi kemudian memilih Fakultas Kedokteran Hewan di Universitas Airlangga Surabaya sebagai tempat belajar berikutnya.

Di kampus, Dewi mengaku mulai terlibat dalam beberapa kajian keislaman. Ia pernah aktif di HTI, juga pernah terlibat di *Jamaah Islamiyah*, bahkan mengikuti pengajian-pengajian kelompok salafi di kampusnya. Saat itulah ketertarikannya dengan kelompok salafi mulai bergelora. Ia gelisah dengan kondisi kampus yang kadang mengharuskannya berkumpul dengan lawan jenis.

Dewi juga sempat memikirkan untuk berjilbab dan berpakaian sesuai syar'i, namun beberapa hal membuatnya mengurungkan niat tersebut. *Pertama*, menurut Dewi, berpakaian salafi perlu *cost* yang tinggi. Saat itu tidak banyak yang menjual dan menyediakan pakaian-pakaian *jubah* longgar dengan harga terjangkau seperti sekarang, belum lagi *burka*, jilbab panjang, sarung tangan, dan segala tetek-bengek yang menurutnya berat secara ekonomi. Apalagi ia datang di keluarga yang biasa saja. *Kedua*, aktivitas akademik di Fakultas Kedokteran Hewan, mengharuskannya bergerak lebih gesit dan cepat, yang sungguh sulit dilakukan jika menggunakan *burka* dan *jubah*. Apalagi saat itu beberapa dosen mengharuskan Dewi dan rekan-rekan mahasiswa lainnya untuk mengenakan celana jika sedang dalam perkuliahan atau praktikum. Dengan kondisi ini, Dewi mengurungkan niatnya untuk menjalani kehidupan sebagai perempuan salafi. Terlebih lagi ketika orang tua mengamanahkan

kepadanya untuk menyelesaikan kuliahnya dengan baik, keinginan terlibat untuk menjadi salafi semakin tenggelam.

Lulus dari Fakultas Kedokteran, Dewi bekerja sebagai asisten dosen di fakultasnya. Sesekali ia juga membantu beberapa *project* yang mengharuskanya pergi keluar daerah, terutama ke Pekanbaru. Di awal, Dewi hanya bolak-balik Surabaya-Pekanbaru. Lama kelamaan, beberapa *project* mengharuskannya tinggal di Riau, salah satunya adalah untuk mengajar di STIKES, sebagai dosen bahasa Inggris di bidang keperawatan yang memang mengharuskan pengajarnya berlatar pendidikan dokter. Ketika tinggal dan mengajar di Riau, ia kemudian berkenalan dengan seorang ustadz salafi bernama Abu Zubair. Saat itu, tahun 2009, Abu Zubair tengah merintis sebuah lembaga pendidikan berbasis Al-Quran yang kebetulan juga memerlukan tenaga pengajar di beberapa mata pelajaran umum sebagai mata pelajaran dampingan.

Abu Zubair mempengaruhi banyak pandangan hidup Dewi kemudian. Ia diingatkan untuk membatasi pergaulannya, tugas-tugas dan kewajiban Muslimah dalam menjaga diri dan menutup auratnya. Hingga kemudian, Dewi memutuskan pindah dari STIKES dan hanya mengajar agama di lembaga pendidikan Abu Zubair. Ia kemudian berhenti mengkomersialkan keahliannya dalam kedokteran dan mantap mengenakan cadar. Abu Zubair juga memfasilitasinya bertemu dengan seorang *ikhwan* yang kemudian menjadi suaminya.

Proses lamaran dan pernikahan terjadi sangat cepat. Menurut Dewi, ia hanya mengetahui sosok calon suami dari biodata yang diberikan Abu Zubair dan sedikit cerita dari beberapa rekan tentang sosok calon suaminya tersebut. Tidak ada proses *nadhar* (melihat) atau *ta'aruf* (perkenalan) yang berbelit-belit. Dua minggu sejak biodata dikirimkan, mereka kemudian memutuskan menikah. Dewi melihat pertama kali sosok suaminya hanya ketika akad nikah dilangsungkan. Suami Dewi yang saat itu juga merupakan salafi dan bekerja di bidang mekanik dan alat berat, semakin melapangkan Dewi untuk menuju jalan salafi yang *kaffah*. Cita-cita lama yang memang telah lama dipendamnya.

Orang tua Dewi adalah salah satu yang kecewa dengan keputusan Dewi menjadi *salafi*, mengenakan *burka* dan *jubah*, sekaligus berhenti mengajar dan tidak lagi berpraktik sebagai dokter. Setiap pulang ke Pare, menurut Dewi, ibunya selalu menasehatinya terus-menerus dengan materi yang sama. Bahwa ia semestinya beragama dengan sederhana saja. Meski begitu, tidak pernah ia menyurutkan niatnya untuk menempuh jalan salafi. Bahkan ia berdoa, suatu saat, orang tuanya diberi hidayah oleh Allah agar dapat menjalankan syariat agama dengan lebih baik dan benar.

Ketika suaminya pindah tugas dari Pekanbaru ke Banjarmasin, mereka memilih Martapura sebagai tempat tinggal karena berdekatan dengan tempat *ta'lim* dan *ma'had*. Keluarga Dewi memutuskan untuk memiliki anak yang banyak. Sejak menikah tahun 2009 hingga 2017, Dewi melahirkan lima anak. Anak pertama, Muhammad, berumur 7 tahun; anak kedua Aminah, 5 tahun; anak ke tiga Fatimah, 4 tahun; anak ke empat Salman, 3 tahun; dan anak terakhirnya, Ziyad berumur 1,4 tahun. Dewi mengaku ia tidak menggunakan kontrasepsi. Dewi berharap ia dapat dikaruniai sebelas anak sebelum berumur 40 tahun, atau sedikitnya, ia bisa memiliki tujuh anak.

Di Martapura, ia menyekolahkan anak-anaknya di *Kuttab Ababil*, sebuah *ma'had* salafi yang fokus pada pelajaran agama dan *tahfidz* Al-Qur'an sekitar 2 Km dari rumah tinggalnya. Selain menyekolahkan, Dewi di sana sekaligus juga mengajar mata pelajaran Aqidah dan iman.

Tidak ada pembantu yang membantu Dewi mengasuh anak-anaknya. Hanya sesekali suaminya membantunya, jika sedang tidak bekerja. Ketika mengajar, Dewi membawa semua anak-anaknya. Pada jam-jam pelajaran di mana ia harus mengajar, satu anaknya belajar di kelas sementara tiga lainnya bermain di halaman sekolah dan yang paling kecil ia gendong sambil berdiri di depan papan tulis menjelaskan materi rukun Islam kepada anak-anak. Sesekali ketika anak terkecilnya lelap tertidur, Dewi meletakkan sang anak di sudut kelas di atas bangku dengan beralaskan selimut gendongnya.

Menurut Dewi, ia bahagia dengan kondisi sekarang meski memang merepotkan. Bahkan anak-anaknya tumbuh menjadi mandiri. Sang kakak tertua sudah dapat menyiapkan makanan untuk adik-adiknya, membereskan pakaian, dan menyapu rumah. Yang lain juga dapat menjaga adiknya ketika Dewi harus sibuk dengan pekerjaannya. Selain mandiri, menurut Dewi anak-anaknya tumbuh menjadi anak anak yang pemberani. Terbiasa dibawa naik motor di belakang berdesakan dengan keempat saudaranya, naik pagar tinggi atau berlompatan dengan cekatan di antara parit-parit sekolah yang penuh belukar. Sebagaimana mamalia, mereka memiliki insting untuk beradaptasi dengan cepat sekaligus menghindari bahaya. Oleh karena itu, Dewi tidak khawatir membebaskan anak-anaknya berekspresi tanpa pengawasan yang ketat. Dan tentu, memiliki banyak anak tidak harus membuatnya repot luar biasa, karena Dewi yakin anak-anak memiliki kemampuan untuk menjaga dan mengatur dirinya sendiri.

Menebus Harga Surga yang Tidak Murah

Pembentukan ideologi pada keluarga salafi di Kalimantan Selatan dibangun sepenuhnya oleh fondasi teologi. Para wanita diajak membangun identitas baru tentang hidup yang ideal dalam Islam di dunia dan akhirat. Bahwa perempuan-perempuan terbaik adalah yang mampu menjaga dirinya dari kehidupan yang penuh *mafsadat* (kerusakan/kejelekan), yang merelakan kesenangan dunia untuk ditukar dengan kebahagiaan akhirat. Dalam proses ini, identitas-identitas individu sebelumnya dihilangkan, selain bertujuan untuk menguatkan ideologi, juga untuk meminimalisir konflik dari latar belakang para perempuan yang awalnya beragam. Wanita yang mulanya berkarir, disatukan visinya tentang lingkungan sosial yang penuh *mafsadat*, aurat yang harus dijaga, tentang nilai wanita yang mulia dibalik *burka* dan *jubah*. Hasilnya, wanita-wanita yang mulanya terlibat aktif dalam lingkungan pergaulan sosial maupun pekerjaan, menjadi dihantui terus-menerus dengan konsep dosa dan kerusakan, sehingga pada klimaksnya mereka kuat untuk melepaskan kehidupan sosial dan kemudian menghijab dirinya di rumah.

Frame tersebut dibentuk dalam komunitas sesama salafi yang kuat mereka jaga. Intensitas berkominikasi dengan sesama wanita salafi, terlibat dalam kegiatan masjid serta kontinu mengikuti *ta'lim-ta'lim* dari ustadz salafi, adalah unsur-unsur penting dalam membangun ideologi salafi yang kuat pada perempuan-perempuan salafi. Oleh karenanya, hanya wanita yang aktif berkomunikasi dengan sesama salafi dan rajin mengikuti ta'lim yang pada akhirmya, akan dapat menjadi wanita salafi militan sekaligus siap menjalankan amanah ideal sebagai wanita salafi yang shalihah dalam rumah mereka.

Pada proses akhir penguatan ideologi, konsep konsep tentang kehidupan dunia yang penuh cobaan, dan tawaran kehidupan akhirat sebagai ganjaran, adalah ide-ide yang terus menerus ditanamkan pada perepmuan-perempuan salafi, agar mereka senantiasa kuat dalam menjalani kehidupan salafi, karena sesungguhnya memang tidak ada surga yang dapat ditebus harga murah.

Tantangan Pengelolaan Keluarga Kelompok Salafi

Salah satu ideologi yang paling penting bagi skala ketaatan perempuan salafi adalah kesediaan mengabdikan diri bagi keluarga, agama, serta rumah yang harus dijaga kesuciannya dari orang-orang yang bukan *mahram*. Anjuran untuk memperbanyak keturunan yang bertujuan agar dapat membela agama Allah serta sebagai tabungan pahala di akhirat adalah salah satu doktrin yang dipegang kuat di kalangan perempuan salafi. Perempuan-perempuan yang memiliki banyak anak, bukan hanya dinilai sebagai ibadah, namun di kalangan sesama perempuan salafi, mereka adalah perempuan-perempuan tangguh yang kedudukannya sama seperti orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan jaminan surga.

Kondisi ini membuat sebagian besar keluarga salafi berlomba-lomba untuk memperbanyak anak, menolak program perencanaan kelahiran dan menjalani kehidupan reproduksi yang sangat tinggi. Hampir sebagian besar keluarga muda salafi, memiliki anak antara 3-11 orang. Di satu sisi, hal tersebut adalah kebanggaan dalam keluarga salafi, namun di sisi lain, juga menimbulkan beban yang

tidak ringan, baik secara individual maupun secara kolektif dalam perspektif kependudukan di Indonesia.

Saat ini, Indonesia berada pada urutan keempat sebagai negara dengan jumlah populasi terbesar di dunia, setelah China, India, dan Amerika Serikat. Tren kenaikan ini terus terjadi dari tahun 1971 hingga 2010. Berdasarkan sensus BPS, tahun 2010 penduduk Indonesia telah mencapai 237.641.326 jiwa. Laju pertumbuhan penduduk yang tinggi tersebut tentu akan berdampak pada banyak aspek yang menghambat laju pembangunan. Kenaikan penduduk yang tinggi akan berakibat pada daya dukung lingkungan yang semakin berat. Kebutuhan akan tempat tinggal, fasilitas jalan, fasilitas kesehatan, pemeratan pembangunan, makin kerasnya persaingan dalam perebutan sumber daya, masalah pengangguran, sampai kecenderungan tingkat kriminalitas yang tinggi.

Selain dampak di atas, kelahiran yang tinggi juga akan berisiko pada perempuan itu sendiri, baik secara biologis maupun psikis. Berdasarkan data yang dilaporkan oleh Survei Demografi Kesehatan Indonesia tahun 2012, Indonesia masih merupakan negara dengan Angka Kematian Ibu (AKI) tertinggi di Asia Tenggara. Dari 100.000 angka kelahiran hidup di Indonesia, terdapat 359 ibu yang meninggal dunia saat melahirkan. Salah satu penyebab utama dari tingginya angka ini adalah kelahiran yang terlalu tinggi pada perempuan dengan jarak yang dekat. Perempuan yang mengalami kelahiran dalam jarak yang dekat juga berpotensi melahirkan bayi dengan kondisi autisme, preklamsia, kelahiran *premature*, kelahiran dengan berat badan rendah, pengeroposan tulang, hingga ketidakseimbangan emosi dan *stress* pada ibu pasca melahirkan. Oleh karena itu, upaya pembatasan kelahiran lewat program Keluarga Berencana (KB) terus digalakkan dengan serius oleh pemerintah. Namun, pada sisi lain, hal itu justru bertentangan dengan ideologi yang dianut oleh kelompok salafi.

Secara mikro, perempuan salafi akan sangat rentan menghadapi dampak-dampak reproduksi tersebut diatas. Dan, secara makro, fenomena tersebut sangat mempengaruhi *tren* demografis Indonesia dan menambahkerja berat pemerintah dalam menekan

laju populasi. Oleh karenanya, butuh pendekatan khusus bagi kelompok salafi ini. Mereka sangat penting untuk dikelola agar bersedia mengatur kelahiran dan mengurangi risiko-risiko tersebut untuk meningkatkan kualitas kesehatan ibu dan anak di Indonesia, sekaligus turut berpartisipasi dalam mendukung pemerintah dalam menekan laju penduduk. Bagian berikut akan mengusulkan beberapa pendekatan yang dapat dipakai guna mengelola kelompok perempuan salafi.

Mengelola Kelompok Salafi

Beberapa pilihan dapat dilakukan terhadap kelompok-kelompok ini. Namun yang jelas, pendekatan teologis bukanlah pilihan alternatif, karena sebagai gerakan purifikasi, kelompok salafi cenderung menghindari perdebatan dan tafsir ulang terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Hadits. Amanah untuk memperbanyak keturunan jelas tertuang dalam Hadits Nabi yang berposisi *shahih* dan hanya memiliki celah kecil untuk dapat ditafsir ulang.

Namun, terlepas dari ideologi puritan yang dianut kelompok salafi, hal utama yang harus dilakukan dalam masyarakat yang mutikultural adalah perlunya aplikasi bentuk-bentuk politik kultural yang mampu menampung identitas salafi secara harmonis agar mampu hidup bersama di tengah masyarakat yang berbeda. [15] Pengakuan menjadi penting untuk menghindari gesekan sekaligus membuka ruang-ruang perjumpaan baru di antara kelompok yang berbeda. Pada tingkat lanjut, politik multikultural dapat dilakukan dengan mengakomodasi pandangan ideologis mereka sekaligus menemukan bentuk-bentuk yang lebih akomodatif antara pandangan tersebut dengan program-program pembangunan yang sedang dijalankan pemerintah.

Bentuk-bentuk akomodasi tersebut dapat diturunkan dalam bentuk program pembinaan keluarga sejahtera atas pertimbangan pertimbangan ekonomi, kesehatan reproduksi, dan kesejahteraan anak sebagai celah yang dapat dikelola oleh pemerintah daerah

15 Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press 1994.

untuk mendukung program perencanaan kelahiran yang lebih baik. Beberapa hal di antaranya adalah:

- Para penyuluh lapangan Keluarga Berencana, yang selama ini mengelola program pemberdayaan perempuan dan kesehatan reproduksi keluarga di desa-desa, dapat menjadi ujung tombak untuk menjembatani keluarga-keluarga salafi yang tertutup untuk dapat dihubungkan dengan program program keluarga berencana dan pemberdayaan perempuan yang selama ini disediakan pemerintah.
- Pemerintah lokal dapat merencanakan program pemberdayaaan perempuan, seperti pelatihan memasak, menjahit, atau kerajinan rumahan, dengan menyesuaikan polanya dengan model yang dapat mengakomodasi paham salafi, seperti pelatihan yang tidak melibatkan laki-laki, tidak berada di ruang publik atau ruang terbuka yang rentan dengan adanya kehadiran lawan jenis ataupun lokasi yang berdekatan dengan tempat tinggal kelompok ini agar mereka lebih mudah mengaksesnya.
- Program-program perencanaan kelahiran pada kelompok salafi tidak lagi menawarkan pembatasan kelahiran dengan penggunaan alat kontrasepsi yang dalam pandangan mereka tidak boleh digunakan, namun diarahkan pada kebutuhan akan pertimbangan kesehatan ibu dan anak, serta pengasuhan yang sempurna bagi anak hingga dua tahun.

  Program kampung-kampung KB yang saat ini menjadi fokus pemerintah, dapat diarahkan pada kantong-kantong kelompok salafi, agar kelompok ini dapat lebih maksimal menerima program pemberdayaan dari pemerintah lokal.

  Melibatkan ustadz-ustadz salafi dalam kampanye pembinaan keluarga, sehingga tujuan tujuan pengelolaan keluarga oleh pemerintah dapat lebih didengar dan diterima oleh kelompok kelompok salafi itu sendiri.

  Program-program ini diharapkan akan:

- Mendorong keluarga salafi untuk merencanakan kelahiran dengan pertimbangan kemaslahatan di bidang ekonomi,

kesejahteraan keluarga, dan perkembangan optimal anak-anak mereka.

- Meningkatkan kehidupan perekonomian keluarga salafi yang selama ini memiliki akses terbatas terhadap pekerjaan karena teks-teks agama.
- Membuka ruang komunikasi antara kelompok salafi yang selama ini tertutup terhadap pemerintah dan kelompok lainnya, dalam membangun ruang perjumpaan yang lebih terbuka, menurunkan prasangka antara pihak-pihak tersebut, dan membina kerjasama yang lebih baik antar-kelompok yang berbeda, sehingga tercipta masyarakat multikultur yang harmonis, terbuka terhadap perbedaan sekaligus menurunkan risiko radikalisasi dalam kelompok puritan.
- Turut mendukung program-program pemerintah dalam rangka meningkatkan kesejahteraan dan perdamaian bagi seluruh rakyat dalam bingkai NKRI.

Daftar Pustaka

Afifuddin, M. 1999. "Menolak Kepemimpinan Wanita", dalam Salafi*y,* edisi XXX, 1999.

Ahmad, Syaikh Nada Abu. 2010. "Silsilah Min Akhta 'in Nisa," diterjemahkan oleh Umar Mujtahid Lc dan Abdurrahman Lc, *300 Dosa Wanita yang Dianggap Biasa*, Solo: Kiswah Media.

Al-Jarullah, Abdullah bin Jarullah bin Ibrahim al-Jarullah. 2005. *Mas'uuliyyatul Mar'ah al-Muslimah*, diterjemahkan oleh M. Abdul Goffar, *Hak dan Kewajiban Wanita Muslimah Menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.

At-Thiyyah, Muhammad As-Sayyid. 2010. *Akhta'un Yaqa'u Fihd Al-Arusain*, diterjemahkan olehIffah Fatihuddin, *Kesalah-kesalahan Pengantin (Dari Sebelum Lamaran HIngga Malam Pertama),* Solo: Aqwam, Jembatan Ilmu.

Azra, Azyumardi. 2002. "Radikalisasi Salafi-Radikal", Tempo, No. 41/XXXI/08-15 Desember 2002.

Craig Calhoun. 1995. "The Politics of Identity and Recognition", dalam Craig Calhoun, *Critical Social Theory*, Massachusets: Oxford University Press.

Davis, Michael Davis. 2002. "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia," dalam *Contemporary Southeast Asia* 24, 2002.

F. O'dea, Thomas. 1996. *Sosiologi Agama,* cet. VII, Jakarta: Rajawali Press.

Foeweker, Joe. 1995. *Theorizing Social Movement*, London, Pluto Press.

Fraser, Nancy. 1995. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist"Age, dalam *New Left Review* 212, 1995.

Hasan,Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, New York: Cornell University.

Heberle, Rudolf. 1951. *Social Movements: A Introduction to Political Sociology,* New York: Appleton Century.

Hisyam, Muhammad. 2010. "Anatomi Konflik Dakwah Salafi di Indonesia", dalam Jurnal *Harmoni*, Volume IX, Nomor 33, , tahun 2010.

Jahroni, Jajang. 2001. "Islamic Comtemporary Movement in Indonesia", dalam Jurnal *Refleksi,* Vol. II (1). 2001.

Jamhari, dkk. 2004. *Gerakan* Salafi *Radikal di Indonesia*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.

Jurdi,Syarifuddin. 2009. *Wahdah Islamiyah dan Fenomena Gerakan Transnasional (Kasus Gerakan Wahdah Islamiyah Makassar)*, Jakarta: Laporan terbatas untuk litbang Depag RI.

Laeyendecker. L. 1991. *Tata Perubahan dan Ketimpangan,* Jakarta: Gramedia.

Lauer, Robert H. 1976. "Social Movements: An Introductionist Analysis", dalam Robert H. Lauer (ed.), *Social Movements and Social Change.* London & Amsterdam: Feffer and Simons.

Muhadjir, Noeng. 1998. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin.

Mujiburrahman. 2008. "Analisis Wacana dalam Kajian Agama" dalam *Mengindonesiakan Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mulyadi,Sukidi. 2003. "Violence Under the Bannner of Religion : The Case of the Laskar Jihad and the Laskar Kristus", dalam *Studia Islamika*, vol. 10, No. 02, 2003.

Quintan Qiktorowicz. 2004. "Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory" dalam Quintan wiktorowicz, *Islamic Activism*, Indiana: Indiana University Press.

S. Timasheef, Nicholas dan George A. Theodorson. 1976. *Sociologal Theory; it's Nature and Growth*,New York :Random House.

Said, Edward M. 1979. *Orientalism,* New York: Vintage Books.

Shoelhi, Mohammad. 2002. *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku,* Jakarta: Puzam.

Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Menelaah Sikap Keagamaan Khilafatul Muslimin di Sumbawa Barat

Johan Wahyudi

Sejak bergulirnya reformasi pada tahun 1998 hingga beberapa tahun belakangan, kelompok-kelompok dan aliran-aliran berbasis keagamaan mulai muncul dan hadir di permukaan. Konsekuensi dari demokratisasi politik memungkinkan semua elemen masyarakat sipil memanfaatkannya sebagai bagian dari kebebasan berekspresi dan berserikat. Termasuk di antaranya kehadiran gerakan keagamaan Islam yang eksklusif, yang justru menentang sistem politik yang memungkinkannya untuk hidup. Satu darinya, yang akan menjadi fokus bahasan tulisan ini, ialah Khilafatul Muslimin (Khilmus), satu kelompok keagamaan yang memiliki cita-cita besar untuk menegakkan satu konsep kepemimpinan bersama bagi segenap umat Islam di dunia.

Khilmus meyakini bahwa sistem kepemimpinan selain sistem khilafah bukanlah dari Islam dan karenanya harus ditolak. Namun demikian, Khilmus berpandangan bahwa menegakkan khilafah dalam wilayah kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) tidak masalah. Khilafah dalam pandangan Khilmus adalah berjamaah, yakni menyatukan umat Islam dalam sebuah sistem yang bersifat universal tanpa harus dibatasi teritorial kebangsaan. Dengan kata lain, apa yang diperjuangkan Khilmus bukan berarti mendirikan negara dalam negara.

Dari sisi ideologi, Khilmus sama dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Yang membedakan keduanya adalah metode untuk mewujudkan tegaknya kekhalifahan Islam. Khilmus

menganggap kekhalifahan harus segera ditegakkan sembari menunggu penyempurnaan. Khilmus telah mengangkat **Abdul Qadir Hasan Baraja sebagai Khalifah (Amirul Mu'minin)** kaum Muslimin yang menyadari akan kewajiban berkhilafah sebagai wujud dari perintah taat kepada Allah, Rasul dan Ulil Amri atau Khalifah. Sementara HTI belum mau mengangkat khalifah, selama masyarakat belum memahami hakekat syariat Islam secara keseluruhan.[1]

Terbitnya Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Organisasi Kemasyarakatan, yang kini telah disepakati menjadi Undang-Undang dengan catatan dilakukan beberapa revisi, sedikit banyak memberikan terapi kejut bagi semua kelompok yang hendak mengubah ideologi negara. Hizbut Tahrir Indonesia merupakan ormas pertama yang dibubarkan dengan payung hukum Perpu. Sementara Khilmus hingga saat ini belum menunjukkan kegiatan yang dianggap bertentangan dengan ideologi negara. Hanya saja, keyakinan bahwa sistem kepemimpinan selain khilafah akan ditolak dan bukan dari Islam membawa implikasi luas bagi tatanan kehidupan sosial masyarakat. Implikasi dari pemahaman keagamaan ini adalah munculnya cara pandang yang cenderung eksklusif oleh kelompok Khilafatul Muslimin, termasuk di Sumbawa Barat dalam melihat kelompok keagamaan lain di luar kelompoknya.

Eksklusivitas yang dimaksud di sini adalah tindakan mengelompokkan diri dalam suatu kelompok keagamaan tertentu dan menganggap orang lain di luar komunitasnya sebagai "bukan Muslim *kaffah*". Kelompok Khilafatul Muslimin secara tegas menarik garis teritorial terkait keyakinan, beriman dan kafir. Beriman di sini bermakna memeluk dan meyakini bahwa hanya Islam di bawah bendera Khilafatul Muslimin yang dianggap Muslim *kaffah*. Muslim yang tidak bergabung dengan Khilmus dan tidak melaksanakan baiat tetap dianggap sebagai Muslim

1 Lihat penjelasan Abdul Qadir Hasan Baraja (Khalifah atau Amirul Mukminin) Kelompok Keagamaan Khilafatul Muslimin, dalam sebuah video;https://www.youtube. com/watch?v=_JYIqb8vtfA. Diakses 21 November 2017.

tetapi berdosa kepada Allah.[2] Mereka yang mengklaim diri sebagai moderat oleh Khilmus dimasukkan dalam kategori munafik karena mereka tidak mau menjalankan syariat Islam secara kaffah.[3]

Dengan pemahaman keagamaan seperti itu, Khilmus sedang berupaya membangun klaim keagamaan yang mengambil jarak dari kelompok keagamaan dan masyarakat lainnya. Dalam aktifitas sehari-hari, misalnya, jarak sosial berbasis klaim teologis juga terlihat. Selain itu, konsekuensi penting dari totalitas keyakinan bahwa Islam adalah sistem pemerintahan yang *haq*, otomatis sistem lain termasuk demokrasi beserta perangkat yang dianut oleh Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah *thaghut*.[4] Hal ini tidak lepas dari cita-cita Khilafatul Muslimin sebagai salah satu kelompok keagamaan yang meyakini bahwa *Khilafah Islamiyah* merupakan sebuah ideologi yang berdasarkan perintah Al-Qur'an dan hadits Nabi, mirip seperti kelompok keagamaan lainnya yang sudah ada seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), serta kelompok-kelompok lain yang berorientasi menegakkan khilafah di Indonesia.

Eksklusivisme

Eksklusivisme berkembang di dalam mekanisme *ingroup love-outgroup hate* dan jalin menjalin dengan persepsi dan pemahaman pengikut-pengikut ormas atau gerakan keagamaan tertentu yang eksklusif dengan lingkungan sosial yang kompleks dan berada di luar diri mereka. Selanjutnya, mereka membangun apa yang disebut *ingroup positivity*, dengan mengidealkan diri dan kelompok mereka. Pada tahap selanjutnya, mereka membangun *intergroup comparison* di mana diri dan kelompok mereka merupakan yang paling beruntung dibandingkan dengan orang-orang yang bukan bagian dari kelompok mereka. Atas

2 "Lebih Dekat Mengenal Khilafatul Muslimin", data diperoleh dari website Khilafatul Muslimin; http://khilafatulmuslimin.com/lebih-dekat-mengenal-khilafatul-muslimin/. Diakses 12 Oktober 2016.

3 Ilham Mundzir, "Sikap Muslim Terhadap Modernitas: Kasus Gerakan Khilafatul Muslimin di Lampung", *Afkaruna*, Vol. 9, No. 1 Januari - Juni 2013, hlm. 73-74.

4 *Ibid.*

dasar itulah, kemudian mereka membangun *outgroup hostility*, kebencian terhadap orang-orang yang hidup di luar batas-batas kelompok mereka.[5]

Konteks Sumbawa Barat

Sumbawa Barat merupakan kabupaten yang baru mekar dari induknya, yakni Kabupaten Sumbawa, pada tahun 2003 yang ditandai dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2003 tentang Pembentukan Kabupaten Sumbawa Barat di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Semangat awal pendirian kabupaten bermotto "Pariri Lema Bariri" ini di samping menjadi ikhtiar untuk mempercepat roda pembangunan di Sumbawa Barat juga dihajatkan sebagai langkah nyata mewujudkan cita-cita "peradaban fitrah" bagi segenap komponen masyarakat. Peradaban fitrah yang dimaksud adalah adanya tata nilai dalam pembangunan dan kehidupan bermasyarakat berlandaskan ajaran Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Hal ini sekaligus merupakan wujud implementasi filosofi hidup masyarakat Sumbawa (Tau Samawa), yakni, "*Adat barenti lako syara', syara' barenti lako kitabullah*". Artinya, landasan hidup masyarakat Sumbawa Barat adalah Al-Qur'an dan Hadits.[6]

Hal itu makin menegaskan semangat pembentukan Kabupaten Sumbawa Barat yang ingin membangun sebuah daerah yang bersendikan ajaran dan nilai-nilai Islam. Dari catatan perjalanan sejarah Kabupaten Sumbawa Barat selama sepuluh tahun terakhir (2005-2015), konflik-konflik horisontal bernuansa SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan) dan politis yang mengancam kerukunan umat beragama seperti yang pernah terjadi di beberapa wilayah di Indonesia, relatif tidak terjadi di Sumbawa Barat. Kalaupun ada gesekan dan gangguan keamanan, hal tersebut hanya sebatas tindakan kriminal biasa serta gangguan Kamtibmas (keamanan dan ketertiban masyarakat). Perbedaan pandangan

5 Richard D. Ashmore, Lee Jussim, David Wilder, dan Jessica Heppen, "Toward a Social Identity Framework for Intergroup Conflict," dalam Richard D. Ashmore, Lee Jussim, David Wilder, dan Jessica Heppen (eds.), *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction,* Vol 3. Oxford: Oxford University Press, 2000, hlm. 189-225.

6 Tim Penyusun. *PASATOTANG: Tananang Boat Iwet Mate Telas Tau Samawa.* Yogyakarta: Penerbit Arti Bumi Intaran, 2016, hlm. 3.

keagamaan maupun pilihan politik tidak serta merta menjadikan masyarakat Sumbawa Barat terjerumus dalam pusaran konflik.

Praktik Keberagamaan Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat

Dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, orang-orang Khilmus hadir dengan simbol keagamaan yang khas. Laki-lakinya kerap memakai gamis dan celana panjang di atas mata kaki, memakai ikat kepala, serta memelihara jenggot, sedangkan jamaah perempuan memakai pakaian yang menutupi seluruh badannya kecuali wajah dan telapak tangan. Kelompok ini juga berpandangan bahwa pergaulan antara pria dan wanita yang terlalu bebas di tengah-tengah masyarakat saat ini di ruang publik akan membawa dampak negatif yaitu pergaulan bebas yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.[7]

Selain ciri-ciri simbolik sebagaimana dipaparkan di atas, kelompok keagamaan ini juga memiliki sikap keberagamaan yang menonjol terhadap kelompok Islam di luar komunitasnya hingga terhadap kelompok non-Muslim, yaitu kecenderungan bersikap eksklusif. Doktrin keagamaan yang dianut sangat kuat, di mana hanya ada satu kebenaran tunggal, yakni kebenaran Islam yang dimiliki dan dianut oleh kelompok mereka sendiri, atau Islam versi Khilafatul Muslimin. Kelompok lain yang tidak satu mazhab dan ideologi keagamaan, dianggap dan dipersepsikan sesat yang harus diajak agar kembali ke jalan yang benar. Sikap beragama seperti inilah yang kerap memunculkan ketegangan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya dan bahkan dengan kelompok non-Muslim.[8]

Menurut Kamran, Khilafatul Muslimin yang berpusat di Lampung dan telah memiliki puluhan perwakilan di Indonesia, termasuk di Sumbawa Barat, adalah salah satu gerakan yang memiliki cita-cita besar untuk menegakkan dan mengamalkan ajaran Islam sesuai Al-Quran dan Hadits dengan cara membentuk

7 Nuhrison M. Nuh, dkk. , 2015. *Mereka Membicarakan Wawasan Kebangsaan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, hlm. 211.

8 *Ibid.* , hlm. 212.

sistem kekhalifahan yang dipimpin oleh seorang Amirul Mukminin untuk semua umat Islam di dunia. Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, gerakan keagamaan ini memfokuskan kegiatan keagamaan terutama di bidang dakwah dan pendidikan.[9]

Hanya saja, pilihan metode dakwah belum berhasil menyentuh hati masyarakat. Setidaknya, hal ini terbaca dari penelitian Andi Wawan Satriawan[10] yang menyebut bahwa memang ada persoalan interaksi sosial antara warga Khilmus Sumbawa Barat dengan warga. Dengan kata lain, jarang terbangun komunikasi antara jamaah Khilmus dengan warga sekitarnya sehingga wajar kalau persepsi yang selama ini muncul dan berkembang di masyarakat bahwa Khilmus cenderung eksklusif benar adanya.

Senada dengan temuan Wawan, Amir Daulah Indonesia Bagian Timur, ustadz Zulkifli Rahman dalam sebuah acara tahunan (*Ta'dibul Khos*) Khilafatul Muslimin Tingkat Wilayah Sumbawa Barat, yang diselenggarakan pada tanggal 9 Rabi'ul Awwal 1437 H(21/12/2015) juga mengakui hal serupa. Dalam uraiannya, ia mengakui pentingnya komunikasi sebagai sarana dalam menyatukan umat. Adanya kesenjangan dalam komunikasi turut menyebabkan kegagalan dalam melakukan dakwah, sebagaimana dikutip dari potongan pemaparannya berikut ini: *"Antara kita dengan ummat mestinya bersatu, dekat dan tidak menjauh, namun kondisi dan semangat keislaman yang berbeda seringkali menjadikan eksklusifitas terjadi, kita lari mereka ketinggalan, kita menunggu terus langkah kita melambat. Maka, kita butuh cara dan metode dalam membangun komunikasi dengan ummat, agar apa yg kita pahami dan praktikkan bisa mereka ikuti"*.[11]

9 *Ibid*, hlm. 217.

10 Andi Wawan Satriawan, *Khilafatul Muslimin: Studi Gerakan Khilafatul Muslimin di Indonesia Perwakilan Daulah dan Wilayah Sumbawa Barat*, Skripsi Program Studi Ilmu Pemerintahan, FISIPOL Universitas Cordova, 2014, hlm. 67.

11 Baca "*Ta'dibul Khos Wilayah Sumbawa Barat bersama Khalifah dan Amirud Daulah Indonesia Bagian Timur*", bisa dibaca online dalam: http://khilafatulmuslimin. com/tadibul-khos-wilayah-sumbawa-barat-bersama-khalifah-dan-amirud-daulah-indonesia-bagian-timur/. Diakses 30 Desember 2016.

Relasi Sosial Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat dengan Masyarakat

Di masa-masa awal kehadiran Khilafatul Muslimin di Sumbawa Barat sekitar tahun 1999 hingga tahun 2000, kelompok keagamaan Khilafatul Muslimin mendapatkan penolakan keras dari masyarakat. Apa yang pernah terjadi dan dirasakan oleh kelompok Khilmus lain di Kalimantan, Jawa Tengah dan daerah lainnya juga dirasakan. Bahkan, menurut Ustadz Ahmad MS (*Qismut Tarbiyyah Wat Ta'lim* atau Bagian Pendidikan dan Pengajaran) Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, "Organisasi kami dianggap sebagai aliran sesat, pembawa agama baru, memiliki nabi sendiri, Al-Qur'an dan kitab sendiri dan lain sebagainya. Kami malah diajak berperang oleh masyarakat." Namun, ia menyebut bahwa kelompok yang menolak sebagian besar adalah kelompok yang dianggap "kurang baik" dari sisi pengetahuan agamanya.[12]

Khilafatul Muslimin menepis anggapan bahwa mereka adalah organisasi keagamaan yang eksklusif di Sumbawa Barat. Di masa-masa awal, memang ada beragam pandangan di masyarakat terhadap Khilmus. Hal itu diakui oleh Ustadz Ahmad MS. Khilmus dianggap eksklusif sebab dalam agenda pengajian biasanya jamaah Khilmus menggunakan simbol dan identitas khas Khilmus, sehingga ada anggapan dari masyarakat bahwa kajian atau pun pengajian yang sedang dilaksanakan khusus bagi jamaah Khilmus saja. Sehingga masyarakat enggan dan malu untuk bergabung mendengarkan kajian. Setelah dievaluasi, akhirnya penggunaan atribut Khilmus hanya diwajibkan dalam forum pertemuan resmi saja, sedangkan dalam kegiatan kajian dan pengajian tidak mesti menggunakan simbol Khilmus. Kecuali bagi ustadz atau pengisi materinya saja yang menggunakan atribut. Hingga akhirnya, masyarakat sekitar pun sudah mulai ada yang mau datang dan mendengarkan pengajian Khilmus.[13]

12 Wawancara dengan Ustadz Ahmad MS, *Qismut Tarbiyyah Wat Ta'lim* atau Bagian Pendidikan dan Pengajaran, Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, di Taliwang, Sumbawa Barat, 8 Maret 2017.

13 Wawancara dengan Ustadz Ahmad MS, *Qismut Tarbiyyah Wat Ta'lim* atau Bagian Pendidikan dan Pengajaran, Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, di Taliwang, Sumbawa Barat, 8 Maret 2017.

Tidak hanya itu, pimpinan Khilafatul Muslimin juga telah mengeluarkan himbauan agar jamaah Khilmus tidak membangun masjid sendiri yang dikhususkan bagi warga Khilmus. Untuk ibadah sholat, warga Khilmus dianjurkan untuk melaksanakan ibadah sholat di masjid sekitar yang berbaur dengan warga. Meskipun ada fakta bahwa Khilmus juga mendirikan satu masjid yang khusus di dalam Pondok Pesantren Ukhuwah Islamiyyah (PPUI), menurut ustadz Ahmad MS, itu semata-mata dilakukan sebagai bagian integral dari sarana pendidikan yang dimiliki oleh PPUI dalam rangka menunjang keberhasilan pendidikan di pondok. Mirip dengan musala yang juga dimiliki oleh sekolah-sekolah umum lainnya di Sumbawa Barat yang juga memiliki tempat ibadah bagi komunitas sekolah setempat. Demikian pula halnya dengan keberadaan masjid milik Khilmus di dalam pesantren.

Dalam rangka memperluas aktivitas dakwah, Khilmus melakukan kegiatan yang terkait langsung dengan masyarakat. Kegiatan yang dilakukan antara lain dalam bentuk aksi-aksi sosial, seperti khitanan massal, penyembelihan hewan Qurban, jalan sehat bersama masyarakat, program khatib Jum'at di masjid masyarakat, *ta'lim* keliling, serta *Dakwah fi Sabilillah* (Dafis).[14] Sejauh ini, persepsi masyarakat Sumbawa Barat terhadap Khilmus sudah mulai berubah. Dari kegiatan-kegiatan sosial yang dilakukan perlahan-lahan persepsi negatif masyarakat terhadap organisasi Khilafatul Muslimin mulai terkikis.

Sementara dalam konteks kaderisasi, Khilafatul Muslimin melakukan beragam metode dalam membentuk pandangan dan pemahaman ideologi kader dan jamaahnya. Mulai dari *ta'lim* (penyampaian materi dan tema sesuai dengan panduan yang telah ditetapkan), *tahfidz* (hafalan beberapa ayat dan hadist yang rutin dicek melalui setoran dan diupayakan untuk diamalkan), *silaturrahim* (pendekatan dari hati ke hati), dan evaluasi (pengecekan pelaksanaan *ta'lim, tahfidz* dan *silaturrahim*). Semua dilakukan dalam rangka memastikan agenda dakwah berjalan sesuai dengan

14 "Ta'lim Keliling Tingkat Wilayah Sumbawa Barat Kembali ke Taliwang", dalam; http://khilafatulmuslimin.com/talim-keliling-tingkat-wilayah-sumbawa-barat-kembali-ke-taliwang/. Diakses 8 Maret 2017.

cita-cita mulia Khilafatul Muslimin, yakni terwujudnya sebuah sistem kekhalifahan bagi kaum muslimin di seluruh dunia dalam rangka mengembalikan kejayaan umat Islam.

Khilafatul Muslimin fokus membina umat agar sadar bahwa ada aturan main yang wajib dilaksanakan oleh umat Islam sebagaimana yang diperintahkan Allah SWT di dalam al-Qur'an dan hadist. Kelompok ini menginginkan agar umat Islam dapat bersatu di bawah satu sistem kepemimpinan, yakni Khilafatul Muslimin. Apa yang diperintahkan Allah SWT dalam Al-Qur'an maupun Hadist Nabi diusahakan untuk diikuti secara *kaffah*. Contohnya, menggunakan *hijab* bagi perempuan. Sesuai ketentuan dalam Islam bahwa perempuan wajib menutup auratnya selain muka dan kedua telapak tangan. Itulah yang diyakini kemudian dipraktikkan oleh jamaah Khilafatul Muslimin di Sumbawa Barat. "Kami tidak menggunakan model cadar sebagaimana yang lazim ditemukan di negara Timur Tengah", katanya.[15]

Dalam kehidupan sosial sehari-hari, Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat juga menyadari bahwa terkadang ada dilema yang dirasakan saat melihat praktik-praktik kemunkaran dari sudut pandang keyakinan Khilmus. Tetapi mereka tidak bisa melakukan tindakan main hakim sendiri karena ada batasan regulasi yang berlaku dalam sistem di negara kita saat ini. Dengan kata lain, ada ruang gerak yang terbatas di saat harus menegakkan kebenaran sesuai syariat yang diyakini menurut kitab suci. Mereka hanya berharap agar suatu saat umat Islam bisa menyadari bahwa penerapan syariat Islam merupakan solusi dalam menjalankan kehidupan di dunia ini. Dalam rangka menuju ke arah penerapan syariat Islam itu, Khilmus kemudian berupaya untuk membangun kesadaran umat melalui pembinaan dalam bentuk dakwah dan pendidikan.

Khilafatul Muslimin Secara Organisasi

Meskipun Khilafatul Muslimin masih mengakui Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yang menjalankan sistem negara,

15 Wawacara dengan ustadz Muhammad Husein Salmin, *Rois Kemas'ulan Arken*, Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, di Taliwang, 9 Maret 2017.

tetapi struktur pergerakan Khilafatul Muslimin memang mirip suatu sistem pemerintahan. Selain khalifah, dalam susunan kenegaraannya sendiri, ada yang disebut *Katib al-Khilafah*, yaitu wakil khalifah atau sekretaris khalifah yang membantu urusannya ketika khalifah tidak berada di pusat pemerintahan. Juga ada lembaga *Mustasyar*, penasihat dari khalifah. Jabatan *Mustasyar* di Khalifatul Muslimin pernah dijabat di antaranya oleh (Alm) Abdul. Fatah Wiranagapati. Sekadar informasi, Abdul Fatah adalah mantan imam NII (Negara Islam Indonesia) atau Panglima Perang Tertinggi NII. Sedangkan pembantu khalifah setara dengan menteri disebut *wuzara*. Kementerian ala Khilafatul Muslimin ini di antaranya meliputi, Menteri Pendidikan dan Pengajaran, Menteri Pendataan Umat dan Inventaris, Menteri Keuangan, Menteri Perhubungan Sosial, Menteri Ekonomi dan Pemberdayaan Bidang Usaha, serta Menteri Pertahanan dan Keamanan.[16]

Dalam sebuah acara silaturrahmi antara Kapolres Sumbawa Barat, AKBP Andi Hermawan, S. IK, ke Maktab Wilayah Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat, Ustadz Zulkifli Rahman, selaku Amir Daulah Indonesia Bagian Timur, menyatakan bahwa Khilafatul Muslimin punya sistem kepemimpinan tersendiri yang sudah pernah dicontohkan sejak zaman Nabi Muhammad SAW dahulu. Menurutnya, negara pun punya kewajiban untuk menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan masyarakat. Selain itu, pemerintah juga berkewajiban melaksanakan Pancasila, UUD 1945 dan GBHN.[17]

Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat tidak ingin membenturkan antara ideologi yang mereka yakini dengan Pancasila. Sebab Pancasila merupakan ideologi bangsa yang telah disepakati bersama dalam kerangka besar masyarakat yang majemuk. Sementara ideologi Khilmus merupakan perintah dalam ajaran agama Islam yang coba dipahami dan dipraktikkan oleh Khilmus untuk membentuk sebuah sistem yang bisa menyatukan

16 *Ibid.*

17 Transkrip silaturrahmi Kapolres Sumbawa Barat, AKBP Andy Hermawan, S. IK ke markas Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat, bisa didownload di: https://www.youtube. com/watch?v=wFy-XZYBVvo&t=1456s. Diakses 20 Desember 2016.

persatuan umat Islam seluruh dunia. Lebih jauh, dalam rangka mengikis persepsi negatif publik terhadap Khilmus, pimpinan dan pengurus Khilmus mulai dari *Amir Daulah* Bagian Timur hingga ke level bawah sering melakukan dan membuka ruang-ruang dialog baik dengan pemerintah daerah maupun masyarakat sekitar melalui kegiatan pengajian.

Berbeda dengan pandangan Ma'ruf Mande Lawalanda, Kepala Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Dalam Negeri (Bakesbangpoldagri) NTB, H. Lalu Syafi'i menyatakan kelompok-kelompok Islam yang menganut paham radikal masih terus eksis di NTB sejak tahun 2016 hingga 2017 ini. Beberapa kelompok yang menurutnya masuk kategori kelompok paham radikal yaitu Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Anshorut Syariah (JAS), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Tauhid Wal Jihad (TWJ), Khilafatul Muslimin (KM), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Jamaah Islamiyah. Dalam pandangannya, kelompok-kelompok tersebut sangat aktif melakukan konsolidasi dan indoktrinasi pemahaman keagamaan untuk penegakan syariat Islam maupun penegakan ideologi khilafah. Salah satu dampak negatif kelompok ini adalah menimbulkan gangguan terhadap ideologi negara, yakni Pancasila maupun terhadap persatuan dan kesatuan antarumat beragama di NTB.[18]

Penutup

Kelompok Khilafatul Muslimin sejauh ini mengalami perkembangan jamaah dari sisi kuantitas, tetapi pada saat yang sama persepsi dan penolakan hingga batasan tertentu masih ada dalam masyarakat. Hal ini tidak lepas dari watak eksklusif yang ditampilkan oleh Khilafatul Muslimin dalam misi ajarannya. Kewajiban harus dibaiat sebagai jamaah Khilafatul Muslimin untuk taat kepada pemimpin dari kalangan Khilmus itulah yang menjadikan kelompok ini dipersepsikan beragam oleh masyarakat Sumbawa Barat. Pemikiran dan konsepsi politik hukum keagamaan

18 "Pemprov NTB Sebut Kelompok Islam Radikal Masih Eksis di NTB", bisa dibaca online, dalam: http://www.suarantb.com/news/2017/02/03/22530/pemprov. ntb. sebut. kelompok. islam. radikal. masih. eksis. di. ntb. Diakses 10 Februari 2017.

Khilmus tentu saja berpotensi menjadi ancaman bagi basis sosial masyarakat pada umumnya sebab gagasan politik hukum gerakan keagamaan ini berbeda dengan konsep kebangsaan yang diyakini umat Islam kebanyakan di Indonesia saat ini dalam bingkai NKRI. Tetapi yang perlu dicatat adalah bahwa Khilmus di Sumbawa Barat tidak melakukan tindakan kekerasan kepada masyarakat yang berbeda pandangan keagamaan dengan mereka. Kelompok ini hanya ingin melaksanakan syiar Islam dengan berdakwah kepada masyarakat, yakni agar bagaimana Islam bisa dipahami secara *kaffah* atau menyeluruh.

Daftar Pustaka

Bagir, Zainal Abidin. 2014. "Membaca Beragam Wajah Islam Indonesia" dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: Penerbit Mizan.

Cohen, David & Kevin Tan (Eds.). 2015. *Keeping the Faith: A Study of Freedom of Thought, Conscience, and Religion in ASEAN*. Jakarta: Human Right Resource Centre.

D. Ashmore, Richard, Lee Jussim, David Wilder, dan Jessica Heppen. 2000. "Toward a Social Identity Framework for Intergroup Conflict," dalam Richard D. Ashmore, Lee Jussim, David Wilder, dan Jessica Heppen (eds.), *Social Identity, Intergroup Conflict dan Conflict Reduction*, Vol 3. Oxford: Oxford University Press.

Dipokusumo, Bambang. 2015. *Satu Dasawarsa Pembangunan Kabupaten Sumbawa Barat Tahun 2005-2015*. Sumbawa Barat: Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Pemerintah Kabupaten Sumbawa Barat.

Kabupaten Sumbawa Barat dalam Angka 2016. Sumbawa Barat: BPS Kabupaten Sumbawa Barat.

Kecamatan Poto Tano Dalam Angka 2016. Badan Pusat Statistik Sumbawa Barat.

Kecamatan Taliwang Dalam Angka 2016. Badan Pusat Statistik Sumbawa Barat.

Khalikin, Ahsanul dan Zirwansyah. 2013. *Pandangan Pemuka Agama tentang Eksklusifisme Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Majalah Islam Al-Khilafah, *Hakikat Dakwah dan Karakter Da'i*, Edisi 58, Sya'ban 1437 H.

M. Nuh, Nuhrison, dkk. , 2015. *Mereka Membicarakan Wawasan Kebangsaan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Mundzir, Ilham. 2013. "Sikap Muslim Terhadap Modernitas: Kasus Gerakan Khilafatul Muslimin di Lampung", *Afkaruna*, Vol. 9, No. 1 Januari – Juni.

Ruslan, Idrus. 2014. *Reorientasi Fungsi Lembaga-Lembaga Keagamaan dalam Meningkatkan Perilaku Umat Beragama yang Inklusif (Studi Terhadap MUI, PGI, PHDI dan Walubi Provinsi Lampung)*. Lampung: Pusat Penelitian dan Penerbitan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Raden Intan.

Satriawan, Andi Wawan. 2014. *Khilafatul Muslimin: Studi Gerakan Khilafatul Muslimin di Indonesia Perwakilan Daulah dan Wilayah Sumbawa Barat*. Skripsi Program Studi Ilmu Pemerintahan, FISIPOL, Universitas Cordova. (Tidak diterbitkan).

Suhanah. 2014. Potret Radikalisasi Gerakan Keagamaan (Studi Kasus Organisasi GARDAH di Kota Cirebon, Jawa Barat), *Harmoni*, Vol. 13, No. 2.

Tim Penyusun. 2016. *PASATOTANG: Tananang Boat Iwet Mate Telas Tau Samawa.* Yogyakarta: Penerbit Arti Bumi Intaran.

Internet dan Website Resmi Khilafatul Muslimin:

"Apa Bedanya Khilafatul Muslimin & HTI? Simak dengan Baik"**, dalam sebuah video;**https://www. youtube. com/watch?v=_JYIqb8vtfA. Diakses 21 November 2017.

BPS Kabupaten Sumbawa Barat, bisa dibaca online dalam; https://sumbawabaratkab. bps. go. id/linkTableDinamis/view/id/69. Diakses 3 Maret 2017.

"Khilafatul Muslimin KSB Tegaskan Bukan Ormas Paham Radikalisme", bisa dibaca online dalam: http://arkifm. com/2016/09/06/khilafatul-muslimin-ksb-tegaskan-

khilafatul-muslim-bukan-paham-radikalisme/. Diakses 30 November 2016.

"Latar Belakang Tegaknya Kembali Khilafatul Muslimin", bisa dibaca online dalam: http://khilafatulmuslimin. com/latar-belakang-tegaknya-kembali-khilafatul-muslimin/. Diakses 25 November 2016.

"Lebih Dekat Mengenal Khilafatul Muslimin", data diperoleh dari website Khilafatul Muslimin; http://khilafatulmuslimin. com/lebih-dekat-mengenal-khilafatul-muslimin/. Diakses 12 Oktober 2016.

"NII Model Khilafatul Muslimin", bisa dibaca online dalam; (http:// www. sindoweekly. com/indonesia/magz/no-48-tahun-iv/ nii-model-khilafatul-muslimin. Diakses 19 Januari 2017).

"Pemprov NTB Sebut Kelompok Islam Radikal Masih Eksis di NTB", online, dalam: http://www. suarantb. com/ news/2017/02/03/22530/pemprov. ntb. sebut. kelompok. islam. radikal. masih. eksis. di. ntb. Diakses 10 Februari 2017.

"Pimpinan Khilafatul Muslimin Akui Tegakkan Khilafah Islam, data bisa dibaca online; (http://fokusjabar. com/2016/02/27/ pimpinan-khilafatul-muslimin-akui-tegakkan-khilafahislam/. Diakses 12 Oktober 2016).

"Struktur Pergerakan Khilafatul Muslimin", bisa dibaca secara online, dalam (https://khilafatulmusliminksb. wordpress. com/tag/perkembangan-jamaah/. Diakses 20 Februari 2017.

"Ta'dibul Khos Wilayah Sumbawa Barat bersama Khalifah dan Amirud Daulah Indonesia Bagian Timur", bisa dibaca online dalam: (http://khilafatulmuslimin. com/tadibul-khos-wilayah-sumbawa-barat-bersama-khalifah-dan-amirud-daulah-indonesia-bagian-timur/. Diakses 30 Desember 2016).

"Ta'lim Keliling Tingkat Wilayah Sumbawa Barat Kembali ke Taliwang", dalam; http://khilafatulmuslimin. com/talim-

keliling-tingkat-wilayah-sumbawa-barat-kembali-ke-taliwang/. Diakses 8 Maret 2017.

Transkrip Silaturrahmi Kapolres Sumbawa Barat, AKBP Andy Hermawan, S. IK ke markas organisasi keagamaan Khilafatul Muslimin Sumbawa Barat, bisa didownload di: https://www.youtube. com/watch?v=wFy-XZYBVvo&t=1456s. Diakses 20 Desember 2016.

Wawancara:

Wawancara dengan Ustadz Ahmad MS, Rois Qismut Tarbiyyah Wat Ta'lim atau Bagian Pendidikan dan Pengajaran) Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, di Taliwang, Sumbawa Barat, 8 Maret 2017.

Wawacara dengan Ustadz Muhammad Husein Salmin, Rois Kemas'ulan Arab Kenangan (Arken), Khilafatul Muslimin Wilayah Sumbawa Barat, di Taliwang, Sumbawa Barat, 9 Maret 2017.

Politik Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa

Denni H. R. Pinontoan

"Stop Menjadikan Agama Sebagai Alat Penistaan Manusia" dan "Aku Orang Minahasa. Jangan Kamu Cabut Hakku Sebagai Warga Negara Indonesia Karena Aku Beragama Kristen" (Fendy 2016).

Kalimat-kalimat itu adalah tulisan pada poster berwarna dasar merah-putih yang dibentangkan oleh seorang Minahasa bernama Max Tangkudung di bundaran Hotel Indonesia (HI) pada 10 Desember 2016. Tangkudung melakukan demonstrasi itu seorang diri pada saat situasi politik nasional sedang memanas karena dipicu oleh Pilkada DKI Jakarta.

Pesan yang disampaikan Max Tangkudung seolah merangkum apa yang sedang menggejala di Minahasa, yaitu *politik identitas*. Rujukan politik identitas Minahasa tergambar dalam pesan tersebut,yaitu: 'orang Minahasa' (etnis) yang 'beragama Kristen' (agama) dan sekaligus sebagai 'warga negara Indonesia'. Sasaran protesnya juga tergambar jelas, yaitu pada negara.

Menguatnya kembali politik identitas di Minahasa[1] sebetulnya sudah menggejala sejak tahun-tahun pertama pasca Orde Baru. Ekspresi politik identitas ini dapat diidentifikasi antara lain melalui kemunculan organisasi-organisasi kemasyarakatan (ormas) yang menggunakan simbol-simbol adat. Sebagai daerah yang berpenduduk terbanyak Kristen[2] maka anggota puluhan ormas ini adalah juga pemeluk agama Kristen yang secara etnis mereka mayoritas adalah *orang Minahasa*.

Keruntuhan rezim Soeharto disusul dengan sejumlah peristiwa di beberapa daerah. Kerusuhan bernuansa agama di Poso dan Ambon serta Sampit, Kalimantan Tengah, yaitu antara etnis Dayak dan Madura. Di Jakarta, pusat pemerintahan, terjadi peristiwa kekerasan massal terhadap warga keturunan Tionghoa. Peristiwa-peristiwa tersebut memicu kembali diskusi mengenai identitas agama, etnis dan ras. Di Minahasa, sebagai reaksi terhadap kerusuhan di Poso dan Ambon serta politik kelompok-kelompok Islamis yang memperjuangkan syariat Islam agar dimasukkan ke konstitusi muncullah serangkaian diskusi mengenai posisi Minahasa dalam negara Indonesia.

Dalam konteks tersebut, pada tahun 2000 dan 2001 sejumlah intelektual di Minahasa berturut-turut melaksanakan Kongres

1 Minahasa yang dimaksud dalam penelitian ini menunjuk pada sebuah komunitas kultural yang di era otonomi daerah telah terbagi menjadi 7 kabupaten/kota di wilayah Provinsi Sulawesi Utara. Sebagai sebuah nama, "Minahasa" sendiri untuk pertama kalinya muncul dalam laporan Residen J. D. Schierstein, tanggal 8 Oktober 1789 yang melaporkan hasil perdamaian antara *walak* Pasan-Ratahan – Ponosokan dengan Langowan – Tompaso. Perdamaian antara *walak* tersebut dicapai dalam sebuah musyawarah adat yang melibatkan para ukung pemimpin masing-masing komunitas tersebut. Schierstein menyebut lembaga musyawarah tersebut dengan *Minhasa* yang berasal dari kata *Minaesa* yang berarti "menjadi satu," (semangat atau kebiasaan yang sudah sangat tua di Minahasa) (lihat Supit 1986, hlm. 141). Istilah 'masyarakat Minahasa' yang digunakan dalam penelitian ini menunjuk pada 'kesatuan sosial, politik, ekonomi, budaya dan agama yang beragam yang tinggal dan membentuk relasi-relasi di wilayah geografis Tanah Minahasa'. *Walak* adalah istilah yang dipakai untuk menunjuk pada ". . . suatu kumpulan dari beberapa desa atau satu desa yang besar, di mana penduduknya mengakui suatu wilayah tertentu, bahasa yang sama dan suatu perangkat leluhur yang dikenal secara khusus" (Renwarin 2007:101).

2 Di Minahasa, denominasi gereja terbanyak umatnya adalah Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM), kemudian menyusul Kerapatan Gereja Protestan Minahasa (KGPM), lalu Gereja Pentakosta di Indonesia (GPDI) dan puluhan denominasi gereja lainnya yang beraliran pentakosta dan kharismatik.

Minahasa Raya 1 dan 2. Wacana mengenai identitas Minahasa dalam bingkai politik lokal mengemuka dalam kongres tersebut.

Brigade Manguni (BM) sebagai ormas pertama Minahasa lahir serangkaian dengan Kongres Minahasa Raya tersebut. Kehadirannya diinisiasi oleh sejumlah aktivis dan intelektual Minahasa atas nama menjaga Tanah Minahasa mengantisipasi dampak kerusuhan Poso dan Ambon ("Jadi Penjaga Kedaulatan Bangsa dan Negara" 2014).

Hingga tahun 2017, jumlah ormas di Minahasa kira-kira sudah mencapai puluhan banyaknya. Wacana dan aksi-aksi ormas-ormas adat di ruang publik menampilkan sesuatu yang kontras dengan ideal situasi dan konteks masyarakat Minahasa yang multikultural. Dalam hal wacana, ormas-ormas ini tampaknya berusaha mengukuhkan kembali identitas Minahasa yang merujuk pada dua hal, yaitu adat dan agama (Kristen). Dalam hal adat, yang diwacanakan adalah semacam *reclaiming* atas tanah adat Minahasa dengan pemiliknya adalah *tou Minahasa*[3] yang memiliki identitas keagamaan Kristen. Dalam aksi-aksi di ruang publik, ormas-ormas ini terutama tampil pada saat-saat terjadi sesuatu yang dirasa telah mengorek identitas agamanya. Misalnya ketika terjadi penutupan dan pembakaran gereja. Atau merespons sebuah peristiwa politik yang diidentifikasi menjadikan orang-orang Kristen sebagai korban diskriminasi oleh aksi-aksi intoleran kelompok-kelompok Islamis di luar daerah.

Dalam tulisan ini, wacana dan aksi ormas-ormas tersebut didefinisikan sebagai representasi ekspresi politik identitas Minahasa di ruang publik. Definisi ini antara lain mempertimbangkan 'ideologi' yang diusung dan bentuk-bentuk aksi di ruang publik. *Politik identitas,* menurut Ubed Abdilah S:

> . . . adalah politik yang fokus utama kajian dan permasalahannya menyangkut perbedaan-perbedaan yang didasarkan atas asumsi-asumsi fisik tubuh seperti persoalan yang dimunculkan akibat problematika jender, feminisme dan maskulinisme, persoalan politik etnis yang secara dasariah berbeda fisik dan karakter fisiologis, dan

3 Kata '*tou*' biasanya diartikan orang atau manusia. Dalam penggunaanya sebagai istilah '*tou* Minahasa' di kalangan ormas menunjuk pada identitas eksklusif orang-orang Minahasa dalam hal hubungan darah atau silsilah.

> pertentangan-pertentangan yang dimunculkannya, atau persoalan-persoalan politik karena perbedaan agama dan kepercayaan dan bahasa. [4]

Politik identitas, seperti dimaktub di atas menyoal relasi antara kelompok-kelompok yang berbeda dalam sebuah masyarakat majemuk. Dari geliat politik identitas yang direpresentasikan oleh kehadiraan ormas-ormas di ruang publik Minahasa yang beragam, muncul paling tidak dua pertanyaan penting dalam kaitan dengan upaya untuk menemukan strategi pengelolaan keragaman berbasis 'pluralisme kewargaan' di Minahasa, yaitu: 1) Bagaimana politik identitas yang terekspresi dengan kehadiran ormas-ormas tersebut mempengaruhi relasi antar kelompok yang berbeda di ruang publik Minahasa yang beragam; 2). Dalam dinamika politik identitas tersebut, apakah masih tersedia ruang negosiasi dalam upaya mewujudkan kehidupan yang damai di mana hak-hak setiap orang dan kelompok identitas tetap terjamin?

Dengan demikian, tulisan ini akan menunjukkan bagaimana kehadiran ormas-ormas yang mengusung identitas Minahasa mempengaruhi relasi antara kelompok-kelompok yang berbeda ruang publik. Wacana dan aksi ormas-ormas ini memiliki konteksnya, yaitu terkait dengan dinamika politik nasional dan di tingkat lokal terkait dengan penataan ruang-ruang sosial-politik-ekonomi.

Tulisan ini juga akan menunjukkan bagaimana dalam dinamika tersebut, sebenarnya masih tersedia 'ruang ketiga' dalam mengelola ruang publik yang menjamin hak-hak setiap orang dan kelompok yang beragam untuk dapat berelasi secara setara dan adil. Dalam hal ini maka dibutuhkan semacam 'narasi bersama', baik digali dari nilai-nilai kultural yang menjadi rujukan identitas, maupun identitas kewargaan.

Dalam rangka untuk menjelaskan gejala-gejala tersebut, maka penelitian akan difokuskan pada dua ormas, yaitu *Minaesaan Tombulu Sulut,* sebuah ormas yang lebih banyak menampilkan

4 Abdilah S. Ubed, Politik Identitas Etnis: pergulatan tanda tanpa identitas, Magelang: Indonesia Tera, 2002. Hlm. 22.

simbol adat, dan ormas *Panji Yosua* yang secara langsung berafiliasi dengan Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM), sebuah gereja yang memiliki umat terbanyak di Tanah Minahasa.

Penelitian dalam rangka penulisan dilakukan secara kualitatif dengan menggunakan metode fenomenologis. Metode fenomenologis meneliti dan menganalisis serta menginterpretasi gejala-gejala untuk mendapatkan makna-makna atau sesuatu yang hakiki di baliknya. Metode fenomenologis berangkat dari keyakinan, bahwa ungkapan, tindakan dan makna yang muncul dalam bentuk gejala-gejala memiliki konteksnya.[5] Data-data dikumpulkan melalui studi dokumen, observasi lalu wawancara. Data-data tersebut kemudian dideskripsikan dan dianalisis lalu dirumuskan menjadi beberapa rumusan pokok argumen advokasi.

Masyarakat Multikultural Minahasa

Kenyataan keragaman di Minahasa bukanlah hal baru. N. Graafland di pertengahan abad ke-19 menerangkan tentang orang-orang yang tinggal di Tanah Minahasa. Minahasa menurut Graafland menunjuk pada sebuah kelompok besar masyarakat yang beberapa kelompok di antaranya datang bergelombang bergabung dengan kelompok-kelompok yang sudah terbentuk sebelumnya. Dalam istilah Minahasa, kelompok-kelompok masyarakat tersebut disebut *pakasaan,* yaitu: 1. *Tou'nsea*, yang didalamnya terdapat *walak* Tonsea, Klabat atas, dan Likupang. 2. *Tou'mbulu*, yang di dalamnya terdapat *walak* Aris, Klabat—di—bawah, Manado, Negeri—Baharuw, Kakaskassen, Tombariri, Tomohon, Sarongsong. 3. *Toulour*, yang di dalamnya terdapat Tondano, Remboken Kakas dan 4. *Tou'n-Pakewa*, yang di dalamnya terdapat *walak* Langowan, Tompasso, Kawangkoan, Sonder, Tombassian, Rumoong.[6]

Perjumpaan orang-orang Minahasa dengan Kristen Katolik telah terjadi sejak abad ke-16 melalui kedatangan pater-pater Katolik. Ketika *Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC)* datang

5 Lihat J. R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya,* Jakarta: Grasindo, 2013. hlm. 18.

6 Lihat N. Graafland, *Inilah Kitab Batja akan Tanah Minahasa*, Roterdam: M. Wyjt dan Anakh, 1863. hlm. 22, 23.

ke Minahasa abad ke-17 mereka juga membawa pendeta-pendeta Protestan. Namun, kekristenan di Minahasa belum berkembang. Nanti di masa Hindia Belanda, pada pertengahan abad ke-19 ketika badan zending *Nederlansche Zendeling Genostchap (NZG)* mengirim para missionaris, barulah kristenisasi mulai massif di kalangan orang Minahasa. Akhir abad ke-19, hampir semua orang Minahasa sudah beragama Kristen.[7] Namun, di komunitas-komunitas tertentu Islam sudah hadir sejak abad ke-17, lalu pertengahan abad ke-19 terbentuk beberapa komunitas Islam, semisal Kampung Jawa Tondano.

Orang-orang Minahasa terus berupaya membentuk satu identitas bersama yang merujuk dari mitologi Lumimuut-Toar. Karena agama Kristen dominan, pada saat bersamaan ia dipakai pula sebagai identitas keminahasaan. Tapi, identitas Minahasa secara kultural, yaitu berdasarkan silsilah, dan keagamaan (Kristen) tidaklah selalu dapat dipakai untuk mengidentifikasi secara tepatmasyarakat Minahasa dalam hal etnisitas. Dalam dinamika sosial, politik dan ekonomi, identitas tersebut menjadi problematik. Secara kultural, identitas bersama Minahasa hanya berguna pada saat-saat tertentu, semisal di masa pergolakan Permesta[8] atau dalam konteks merespons masalah-masalah politik nasional yang membutuhkan mobilisasi massa besar.

Dalam hal, misalnya, pemilihan gubernur, jika terdapat beberapa calon yang dari segi etnis Minahasa, maka identitas subetnis, misalnya Tontemboan, Tombulu, Tonsea, atau Tolour akan menjadi kategori penting. Pada hal tidak terdapat masalah padatataran itu, maka identitas yang akan diangkat adalah denominasi gereja, karena sudah pasti yang diidentifikasi sebagai calon orang Minahasa adalah Kristen.

7 Lihat J. W. Gunning, "Uit en over de Minahasa II. De Protestantsche zending in de Minahassa", dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 1924. Hlm. 451-520.

8 Permesta atau Perjuangan Semesta Alam diproklamasikan di Makassar pada Maret 1957. Sejumlah jenderal dan intelektual Minahasa mengkordinir gerakan ini untuk menuntut keadilan ekonomi pada pemerintah pusat. Konsekuensi yang tak dapat dihindari adalah perang antara tentara Permesta dengan tentara pusat yang menyebabkan pergolakan di Minahasa. Pergolakan Permesta berlangsung hingga tahun 1962.

Ambil contoh misalnya pemilihan langsung Gubernur pertama di Sulawesi Utara tahun 2005. Dua calon kuat waktu itu adalah Drs. A. J. Sondakh, seorang *incumbent* hasil pemilihan di DPR periode 2002-2005, warga GMIM[9] dan S. H. Sarundajang, seorang politisi yang adalah warga Kerapatan Gereja Protestan di Minahasa.[10] Keduanya sama-sama orang Minahasa dari subetnis Tontemboan. Calon lain dari segi etnis mereka berasal dari Sangihe dan Bolaang, dari segi agama, Katolik dan Islam. Waktu kampanye, entah dihembuskan oleh siapa, muncul semacam jargon '*GMIM Pilih GMIM*'. Hal itu tentu bermaksud untuk mengajak warga GMIM memilih A. J. Sondakh yang adalah GMIM untuk menghadang kekuatan S. H. Sarundajang yang adalah seorang KGPM.[11] Waktu itu yang menang adalah pasangan S. H. Sarundajang-Freddy Sualang dengan meraup suara 38,91 %.

Respons komunitas Kampung Jawa yang Muslim menarik. Dalam sebuah diskusi *online* melalui *mailing list Yahoo Groups Kerukunan Keluarga Besar Jaton*[12] di saat pemungutan suara belum dilakukan, pertimbangan mereka terhadap calon-calon tersebut adalah agama, yaitu Islam dan asal daerah, yaitu *Jaton*. Pemilik akun bernama Chairudin Zees yang memulai diskusi dengan topik "Pilgub SULUT Pilih Siapa?" menulis begini: "Dari kelima pasang kandidat tersebut yang ada unsur Muslimnya hanya 2 pasang, yakni pasangan nomor 1 dan pasangan nomor 3". Lalu pemilik akun yang memakai nama Rosian Pulukadang membalas dengan menulis:

9 Pada Sidang Majelis Sinode GMIM Maret 2005, sebelum Pilkada digelar A. J. Sondakh ditunjuk sebagai ketua panitia kegiatan gerejawi yang menghimpun puluhan ribu warga GMIM.

10 Hasil suara Pilkada Sulut Tahun 2005: A. J. Sondakh-Ariyanti Baramuli: 189. 903 (16,47 %); Drs Wenny Warouw-Ir Marhany Pua: 182. 965 (15,87 %); Drs Hengky Baramuli-Drs A T Togas: 91. 035 (7,89 %); Mayjen Ferry Tinggogoy-Drs Hamdi Paputungan: 240. 919 (20,89 %); Drs S H Sarundajang-Freddy Harry Sualang dari PDI Perjuangan: 448. 925 (38,91 %).

11 Dalam sejarah kekristenan di Minahasa dua organisasi gereja ini memiliki sejarah konflik ideologis (Lihat Burdam 2001).

12 'Jaton' atau '*Jawa Tondano*' atau biasa juga disebut 'Kampung Jawa Tondano' menunjuk pada sebuah komunitas di Tondano, Minahasa yang terbentuk pada tahun 1830. Pendiri Kampug Jawa Tondano adalah Kyai Modjo dan 60-an pengikutnya. Mereka semua adalah laki-laki Muslim asal Jawa Tengah yang diasingkan oleh Pemerintah Belanda karena terlibat Perang Jawa tahun 1825-1830. Kecuali Kyai Modjo, 60-an pengikutnya tersebut, semuanya kawin dengan perempuan-perempuan Minahasa yang mengikuti agama suami mereka, Islam.

> Aswrb,
>
> SAMA jo samua dan sepanjang Gubernurnya Non Muslim, mungkin tidak akan ada embarkasi Haji di Manado, kecuali ada kemungkinan di Gorontalo.
>
> *Jadi mo bapimmlih, deng nyandak mobapilih SAMAJO.*
> *Was*
> *Rs* ("Pilgub SULUT Pilih Siapa?" 2010)

Pada Pilkada tahun 2010, S. H. Sarundajang kembali mencalonkan diri. Kali ini ia berpasangan dengan Djouhari Kansil, seorang birokrat yang adalah warga GMIM, dan dari segi etnis berasal dari Nusa Utara. Strateginya jelas, yaitu untuk meraup suara dari warga GMIM dan warga beretnis Nusa Utara("Djouhari Kansil, Jawab Kerinduan Warga Nusa Utara", 2010). Pasangan lainnya yang oleh pendapat lokal sebut-sebut saingan kuat adalah Stefanus Vreeke Runtu-Marlina Moha Siahaan. Runtu adalah mantan Bupati Minahasa dan warga GMIM. Siahaan adalah mantan bupati Bolaang-Mongondow dan Muslim. Keduanya dari Partai Golkar. Pasangan yang menang waktu itu adalah S. H. Sarundajang-Djouhari Kansil.

Dari uraian-uraian di atas tampak bahwa dalam konteks masyarakat Minahasa, keragaman itu kompleks dan rumit namun juga menyimpan gesekan-gesekan dan potensi-potensi konflik berbasis agama dan etnis. Namun begitu, narasi bersama yang selalu berupaya mereka bangun dan narasi itu yang mempertemukan kelompok-kelompok yang berbeda agama dan asal leluhur. Narasi itu sudah membentuk sejarah hidup bersama lebih dari satu abad, yakni bahwa Tanah Minahasa adalah ruang hidup bersama yang harus dijaga dan itu diletakkan pada bingkai sebagai sesama warga negara Indonesia.

Wacana dan Praktik Politik Identitas di Minahasa

Keruntuhan Rezim Soeharto Mei 1998 memicu orang-orang daerah mempertanyakan kembali posisinya di dalam *nation state* Indonesia. Identitas etnis dan agama yang di masa Orde Baru 'tabu' dibicarakan menemukan pintu keluar untuk berekspresi dan bahkan sebagai sikap politik.

Pada tahun 2000-an awal, di Minahasa, sejumlah aktivis dan intelektual serta tokoh-tokoh pemuda berkumpul dan bermusyawarah untuk menyikapi situasi akibat kerusuhan Ambon dan Poso, lalu upaya-upaya kelompok Islamis memasukan Syariat Islam dalam konstitusi. Pada tahun 2000 dan 2001 berturut-turut dilaksanakan Kongres Minahasa Raya 1 dan 2. Hasil Kongres Minahasa Raya (KMR) 1 yang diselenggarakan di Tomohon, pada tanggal 5 Agustus 2000 adalah naskah Deklarasi dan Rekomendasi.

Pengantar naskah deklarasi tersebut menyebut apa yang dirumuskan sebagai *identitas Minahasa:*

> ". . . orang-orang Minahasa dan keturunannya dari berbagai penjuru di Tanah Toar Lumimuut (Kabupaten Minahasa, Kota Manado dan Kota Bitung) maupun di luar Tanah Minahsa, guna berdiskusi, menggagas serta merumuskan kesepakatan luhur untuk mempertegas komitmen ke-Minahasa-an, dan merumuskan kesepakatan menyongsong masa depan rakyat Indonesia, termasuk di dalamnya rakyat Minahasa." (Redaksi Eskol Net 2000).

Menurut naskah deklarasi tersebut, yang disebut *orang Minahasa* adalah mereka yang terhubung oleh garis keturunan yang bertempat tinggal di tanah 'Toar-Lumimuut'. Istilah 'Tanah Toar-Lumimuut' adalah sebutan lain Tanah Minahasa yang meliputi kabupaten Minahasa, Kota Manado dan Kota Bitung.[13] Nama ini diambil dari dua tokoh mitologis yang diyakini sebagai nenek moyang orang-orang Minahasa, yaitu '*Toar dan Lumimuut'*. Sudah dari zaman kolonial, mitos ini telah menjadi rujukan identitas Minahasa. Pada kalimat setelahnya, disebutkan juga istilah lain tentang *orang Minahasa,* yaitu 'Rakyat Minahasa.'

Poin ketiga naskah deklarasi ini berisi sikap terhadap perkembangan politik yang menjadi perhatian kongres. Dijelaskan, bahwa kongres bersikap tegas terhadap upaya kelompok-kelompok tertentu memasukan 'Piagam Jakarta" ke dalam konstitusi. Jika 'Piagam Jakarta" dimasukkan pada konstitusi, maka menurut kongres 'Minahasa akan menentukan nasibnya sendiri untuk masa depan." (Redaksi Eskol Net 2000).

13 Kab. Minahasa, Kota Manado dan Kota Bitung tiga daerah administrasi pemerintah sebelum pemekaran.

Sikap ini sebetulnya hendak memperjelas posisi politik Minahasa terhadap perkembangan politik Indonesia. Pada pembacaan yang lebih luas, sikap dalam kongres ini merefleksikan problem keragaman agama dan etnis Indonesia yang menemukan panggung ekspresi politikya pasca Orde Baru. Selama Orde Baru, dalam politik kebudayaan negara, etnisitas lebih dipandang sebagai sesuatu yang *eksotis*.

KMR 1 menjadi momentum berdirinya ormas Brigade Manguni, lalu disusul ormas Milisi Waraney, Militia Christi dan Legium Christum. Ormas-ormas ini sebenarnya merepresentasi rujukan politik identitas, yaitu adat Minahasa dan agama Kristen. Puluhan ormas kemudian menyusul berdiri. Pada tahun 2012, di Tomohon berdiri ormas *Minaesaan Tombulu Sulut* (MTS) dan pada 29 Mei 2015 Komisi Pria/Kaum Bapa GMIM mendeklarasikan ormas bernama *Panji Yosua*.

Ormas *Minaesaan Tombulu Sulut* (selanjutnya MTS) berdiri pada tahun 2010. Kata '*minaesaan*' diambil dari bahasa Minahasa yang berarti 'persatuan'. Sementara '*Tombulu*' menunjuk pada satu wilayah adat di Minahasa yang diidentifikasi berdasarkan bahasa. Visi MT Sadalah "Mewujudkan *Si Tou Timou Tumou Tou* dalam melalui adat dan budaya Minahasa". Misi MTS adalah: "Mengasaskan *Ma'esa-esaan, Ma'tombol-tombolan, Ma'sawang-sawangan* kepada masyarakat melalui adat dan budaya serta menjaga dan melindungi kerukunan antar umat beragama".[14]

Ketika pertama kali berdiri, kegiatan-kegiatan ormas ini lebih banyak pada ritual adat, penelusuran dan penulisan kisah-kisah mitologis serta penyelamatan artefak budaya. Anggota MTS pertama-tama memang menyasar orang-orang di wilayah Tombulu yang peduli dengan budaya Minahasa. Namun, dalam perkembangannya, MTS semakin meluas dengan jumlah yang tidak pasti. Pemimpin dan anggotanya kebanyakan adalah laki-laki.

14 *Ma'esa-esaan*, artinya 'bersama-sama'; *Ma'tombol-tombolan* 'saling bantu-membantu'; *'Ma'sawang-sawangan'* artinya 'bahu membahu'.

Ormas *Panji Yosua* (selanjutnya *PY*)[15] dideklarasikan pada tanggal 29 Mei 2015. Keanggotan PY tersebar di semua wilayah pelayanan GMIM, yaitu Kabupaten Minahasa, Kabupaten Minahasa Utara, Kabupaten Minahasa Selatan, Kabupaten Minahasa Tenggara, Kota Manado, Kota Bitung dan Kota Tomohon. Dalam buku panduan PY atau semacam AD/RT-nya disebutkan PY "berbentuk organisasi sosial kemasyarakatan yang bernaung di bawa Komisi Pria/Kaum Bapa Sinode GMIM dan Gereja Masehi Injili di Minahasa sebagai induknya."

Seperti halnya GMIM yang jemaatnya terdapat di semua desa/kelurahan di tujuh kabupaten kota tersebut, maka demikian juga dengan keanggotaan PY yang sekaligus anggota Pria/Kaum Bapa GMIM. Data terakhir tahun 2016, jemaat GMIM berjumlah 951. Jadi, jika dalam 1 jemaat terdapat 5 anggota, maka minimal jumlah anggota PY sebanyak 4. 755 orang. Namun pada dasarnya bukan jumlah kuantitas anggota yang membuat PY penting dalam ruang publik di Minahasa, melainkan tentang tingkat pengaruhnya. Hampir di setiap kabupaten/kota wilayah pelayanan GMIM terdapat pejabat birokrasi, legislatif, maupun polri dan TNI sebagai anggota Pria/Kaum Bapa GMIM yang dapat diasumsikan juga mendukung atau bahkan menjadi anggota aktif PY.

PY mengambil nama salah satu tokoh dalam Alkitab yang dikisahkan sebagai pemimpin pengganti Musa yang dengan gagah berani telah meruntuhkan tembok-tembok Kota Yerikho dan mengalahkan semua orang di kota itu. Dalam penjelasan tentang nama di buku panduan, ditekankan tentang Yosua sebagai *panglima perang*. Dalam buku tersebut disebutkan:

> Bahwa semangat kepahlawanan, perjuangan dan kepelayanan Yosua itu menginspirasi dan memotivasi Pria/Kaum Bapa GMIM untuk melanjutkan perjuangan pelayanan dalam segala dimensi kehidupanya demi membangun jemaat, khususnya anggota Pria/Kaum Bapa dalam melakukan perubahan agar terjadinya kegerakan yang simultan dan komprehensif dalam kepelayanan Pria/Kaum Bapa, sehingga Panji Yosua tetap berkibar dan terus menggelorakan

15 Keseluruhan penjelasan mengenai PY diambil dari 'Panduan Panji Yosua Pria/Kaum Bapa GMIM" 2015.

> semua Pria/Kaum Bapa melayani Tuhan di semua aras dan dimensi pelayanan dan kepelayanan Pria/Kaum Bapa GMIM.

Dari nama yang dipilih setidaknya telah menjelaskan 'ideologi' yang dianut oleh PY, yaitu 'heroisme' atau kepahlawanan. Dengan begitu, PY seolah makin menegaskan konstruksi gender tentang apa yang diidentifikasi sebagai 'laki-laki', yaitu 'berani' dan 'kuat', sehingga setiap anggota GMIM yang adalah pria atau kaum bapa diibaratkan seperti 'serdadu' perang atau pahlawan. Konstruksi gender ini semakin tampak pada kepengurusan yang hierakis, yaitu tertinggi dipduduki oleh seorang yang disebut 'panglima' sementara di tingkat jemaat dijabat oleh seorang 'komandan'. Malah di buku panduan juga disebutkan adanya 'pasukan khusus', mulai dari tingkat sinode hingga jemaat. Tanpa perlu ada tafsiran lebih, sudah tergambar jelas bahwa PY meniru struktur kepemimpinan dalam dunia militer.

Namun begitu, PY bukanlah 'pasukan perang Kristen'. Visi dan misinya lebih memberi perhatian pada religiusitas dan moralitas pria/kaum pada khususnya, dan warga GMIM pada umumnya.

Ormas di Ruang Publik Minahasa

Bersama-sama dengan ormas-ormas lain, MTS kerap melakukan demonstrasi. Tahun 2015 sejumlah pemimpin ormas melakukan konsolidasi dan membentuk satu aliansi yang mereka namakan *Aliansi Masyarakat Kawanua Peduli Toleransi* (Makapetor). MTS menjadi bagian dari aliansi ormas ini.

Sasaran mereka adalah menolak renovasi Masjid Al-Khairiyah di lahan eks Kampung Texas di pusat Kota Manado. Masjid-Al Khairiyah terletak di pusat Kota Manado, yaitu sebuah lokasi yang populer disebut 'Kampung Texas'. Masjid ini sudah berdiri sejak tahun 1960-an sebagai tempat beribadah dari warga Muslim yang kebanyakan pedagang di pusat kota itu. Sejak tahun 2015. Tuntutan pemerintah Kota Manado merealisasikan kebijakannya membangun Taman Wisata Religi. Pemerintah kota memang telah mengeluarkan kebijakan tata kota untuk mendesain lokasi itu menjadi taman wisata religi yaitu dengan membangun miniatur

rumah-rumah ibadah masing-masing agama.

"Kampung Texas' adalah pemukiman padat penduduk yang penghuninya kebanyakan adalah orang-orang Gorontalo-Muslim yang sehari-hari pekerjaanya adalah pedagang kaki lima di "Pasar 45". Kedatangan orang-orang Gorontalo memang sudah sejak zaman kolonial, namun nanti membanjir di masa *Rauf Mo'o*, seorang Muslim yang berasal dari Gorontalo menjabat Walikota Manado pada tahun 1966 sampai 1971. Dengan demikian, dalam hal perdagangan di pusat Kota Manado, relatif dikuasai oleh para pedagang Gorontalo.

Perubahan mulai terjadi ketika pada tahun 2000 Gorontalo, salah satu kabupaten di Sulawesi Utara (Sulut) yang sekitar 97% penduduknya adalah Muslim, mekar menjadi provinsi ke-32. Segera terjadi perubahan demografis dari segi agama di Sulut yang kemudian secara prosentase menempatkan etnis Minahasa dan agama Kristen dominan, terutama secara sosial dan politik lokal. Bersamaan dengan itu, status orang-orang Gorontalo di Kota Manado oleh orang-orang Minahasa dapat dengan mudah diberi lebel 'pendatang' karena daerah asalnya sudah memisahkan diri menjadi provinsi.

Hal lain, ternyata secara umum bagi kalangan tertentu di Manado, tampilnya sejumlah politisi berdarah Tionghoa menjadi kegelisahaan tersendiri. Hal tersebut dikaitkan dengan kiprah mereka sejak orde baru di bidang ekonomi. *Stereotype* yang dilekatkan kepada warga keturunan Tionghoa sebagai 'penguasa' di bidang ekonomi menjadi alasan untuk mengkhawatirkan kehadiran mereka di panggung politik Sulawesi Utara. Mahyudin Damis, seorang akademisi FISIP Universitas Sam Ratulangi (UNSTRAT) Manado, mengajukan argumen kritis soal tersebut. Menurut dia, bahwa tampilnya politisi-politisi berdarah Tionghoa di panggung politik adalah hal wajar dalam sebuah masyarakat heterogen.[16]

16 Mahyudin Damis, "Pri - Non Pri Kembali Mencuat di Manado", dalam Antarasulut. com, 28 April 2010, http://www. antarasulut. com/berita/13009/pri--non-pri-kembali-mencuat-di-manado. Diakses 15 Oktober 2017.

Pada tahun 2005 terpilih pasangan Walikota Jimmy Rimba Rogi, seorang Minahasa-Kristen dan wakil walikota Abdi Buchari, seorang Islam dari komunitas Kampung Jawa Tondano. Pada masa pemerintahan mereka, maka dibuatlah kebijakan relokasi para PKL di Pasar 45 (Maarasit dkk, 2014). Penolakan dilakukan oleh para PKL, tapi tidak dapat membatalkan kebijakan tersebut. Sementara, di kalangan tertentu orang-orang Minahasa di pegunungan meski secara tidak langsung tapi mendukung relokasi tersebut dengan alasan "para pendatang sudah menguasai Pasar 45."

Termasuk yang direlokasi adalah warga penghuni kampung Texas, Kel. Wenang Utara, Kec. Wenang tersebut. Tahun 2007 Pemerintah Kota Manado merelokasi warga di situ, baik Islam maupun Kristen dengan kompensasi tanah untuk membangun rumah di wilayah Kecamatan Singkil. Menyusul kemudian, tahun 2009, Pemerintah Kota Manado menyusun Perencanaan Teknis atau *Detail Engineering Design* (DED) Revitalisasi Kawasan Eks Kampung Texas, dengan maksud menghadirkan kawasan pusat Kota Manado sebagai tujuan wisata, dengan menonjolkan setiap bagian kawasan melalui keunikan dan karakternya masing-masing, disatupadukan untuk menciptakan secara harmonis aktivitas pariwisata, ekonomi, dan sosial budaya.[17]

Di tempat itu, sejak kira-kira tahun 1960-an bersamaan dengan semakin banyak umat Islam, sudah dibangun sebuah masjid yang bernama Al-Khairiyah. Pada tahun 2013, di tengah pemerintah mendesain pengembangan kawasan itu menjadi tempat pariwisata, umat Islam yang beribadah di situ juga mengupayakan renovasi masjid untuk diperbesar. Renovasi terus berjalan, hingga pada tahun 2015, kumpulan ormas bernama Aliansi Makapetor, termasuk di dalamnya MTS, melakukan serangkaian aksi penolakan renovasi masjid.

Ketua MTS Johny Sondakh mengatakan, tuntutan mereka dalam aksi-aksi tersebut adalah agar pemerintah melaksanakan

17 Yudith Rondonuwu, "Kampung Texas Manado Menuju Kawasan Wisata Religius", Jumat, 22 Agustus 2014, Tribun Manado, dalam http://manado. tribunnews. com/2014/08/22/breaking-news-kampung-texas-manado-menuju-kawasan-wisata-religius. Diakses 6 Oktober 2017.

rencananya untuk menjadikan kawasan itu sebagai taman religi. Karena dengan demikian maka baru terjadi keadilan dalam hal pembagian ruang untuk semua agama. "Yang kami tuntut adalah keadilan. Sebab sekarang ini sebagian besar tempat itu sudah dikuasai oleh mereka, *pinorongan.*"[18]

Uraian-uraian di atas hendak menjelaskan, aksi ormas-ormas yang memperlihatkan tindakan intoleransi tidak cukup jika hanya dilihat pada 'demo penolakan' yang mereka lakukan. Ada konteks historis yang mendasarinya, lalu perubahan demografis, kemudian masalah penataan ruang-ruang publik, juga kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak memperhatikan keragaman agama dan etnis. Penataan ruang pemukiman berdasarkan agama yang berkelindan dengan etnis atau ras sudah dilakukan sejak masa kolonial, terutama ketika pelabuhan Manado semakin ramai dengan kapal laut.[19]

Di dekat eks Kampung Texas sekarang di masa kolonial terdapat benteng Ford Amsterdam yang dibangun tahun 1677 namun digunakan pada tahun 1705. Aktivitas politik dan ekonomi di Residen Manado dulunya berpusat di situ sehingga kemudian orang-orang menyebut namanya dengan '*bendar*'. Kawasan pusat kota itu setidaknya telah menjadi saksi sejarah pertarungan kekuatan-kekuatan global di beberapa abad silam, yaitu Spanyol-Portugis, Belanda, Inggris dan Jepang.

Di kalangan ormas, berkembang pemikiran bahwa Kota Manado yang secara adat adalah bagian dari Tanah Minahasa harus diklaim kembali. Selain dengan pendekatan adat, dalam bentuk kampanye bahwa Kota Manado adalah bagian dari Tanah Minahasa dengan menunjukkan bukti-bukti sejarah termasuk artefak, namun juga dengan pendekatan politis melalui pertarungan pada setiap pemilihan walikota yang seolah-olah harus orang Minahasa. Bagi MTS, komitmen untuk menjaga Tanah Minahasa,

18 Wawancara dengan Johny Sondakh, 30 September 2017. *Pinorogan* adalah kata dari bahasa Minahasa yang berarti *penutup kepala.* Dalam konteks sebagai istilah menyebut secara tidak lansung umat Muslim maksudnya menunjuk kepada mereka yang memakai penutup kepala kopiah untuk laki-laki dan jilbab untuk perempuan.

19 Tentang penataan Kota Manado, lihat Ilham Daeng Makkelo, *Kota Seribu Gereja: Dinamika keagamaan dan penggunaan ruang di Kota Manado*, Yogyakarta: Ombak, 2010.

termasuk Kota Manado ditunjukkan pada salah satu unsur dalam logo organisasi mereka, yaitu lima bintang berwarna kuning yang diberi arti lima *walak* di Tombulu, yaitu Kakaskaesen, Tou Muung, Sarongsong Tombariri dan Tou Ares. Kota Manado dalam kisah yang diturunkan turun-temurun dan didukung oleh berapa artefak, diyakini bagian dari *walak Tou Ares* (Minaesaan Tombulu Sulut 2012).

Di kalangan kelompok-kelompok Muslim di Kota Manado, aspirasi politik mereka menuntut pemerataan dalam hal penempatan pejabat Muslim di posisi tertentu. Pada pertengahan tahun 2015, saya diminta untuk berbicara pada suatu diskusi terbatas mengenai isu kerukunan antar umat beragama. Tempat diskusi dilaksanakan di sebuah kawasan tempat berkumpul orang minum kopi, namanya '*Jarod*' yang terletak berdekatan dengan 'Pasar 45'. Peserta diskusi kebanyakan kalangan intelektual, tokoh masyarakat dan pemuda Muslim. Penyampaian-penyampaian mereka dalam diskusi kebanyakan mengeluhkan masalah pendirian rumah ibadah. Namun, hal lain adalah semacam pernyataan sikap mereka mengkritik pemerintah kota dalam hal penempatan pejabat di jajaran pemerintah kota yang tidak memperhatikan faktor keberadaan mereka sebagai warga Manado yang beragama Islam. Mereka menyebut kurangnya pejabat eselon yang menduduki jabatan-jabatan penting, lalu kepala kelurahan dan camat yang hanya sedikit dari kalangan mereka.

Aspirasi ini hendak mengatakan bahwa, selain persoalan tata ruang, persoalan politik-birokrasi juga ternyata sensitif di Manado. Alasan yang selalu muncul, bahwa aspirasi tersebut logis karena umat Muslim di Manado dari segi jumlah cukup signifikan. Politik pada dasarnya memang berurusan dengan 'suara' atau jumlah massa yang senantiasa menuntut diwakilkan. Pada hal lain, ini dapat pula disebut sebagai politik identitas dalam sebuah ruang politik yang berhubungan dengan relasi-relasi politis tetapi juga tuntutan pengakuan identitas.

MTS juga bersama-sama dengan ormas-ormas lain menolak pendirian Masjid Asy-Syuhada Kompleks Aerujang, Kelurahan

Girian Permai, Kecamatan Girian, Kota Bitung, Propinsi Sulawesi Utara. Aksi yang berulang kali dilakukan oleh ormas mendapat perhatian dari Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) RI. Mereka turun melakukan pengecekan di lapangan dan membuat laporan yang di dalamnya meminta aparat kepolisian untuk mengambil langkah yang diperlukan untuk menjamin keamanan aktivitas keagamaan umat Muslim di kota itu. Komnas HAM juga bertemu dengan Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) dan GMIM untuk meminta mereka berperan dalam menyelesaikan masalah tersebut (Komnas HAM 2016). Pada tahun 2013 sebelumnya di Kota Bitung juga terdapat masalah pembangunan Masjid Raya di Girian.

Kota Bitung adalah kota pelabuhan yang relatif baru berbeda dengan pelabuhan Manado dan Kema. Terkait dengan persoalan identitas dan keragaman terdapat kemiripan dengan Kota Manado. Sebelum tahun 1960-an, Bitung adalah kumpulan kampung di pesisir pantai. Nanti pada tahun 1964, Bitung ditetapkan menjadi satu kecamatan pada Kab. Minahasa. Pada tahun 1975, Bitung diresmikan menjadi Kota Administratif. Sebelumnya, sudah dibangun pelabuhan di sana. Pertengahan tahun 1950-an, kapal-kapal asing sudah memasuki pelabuhan Bitung yang masih sedang dalam pengembangan.[20] Pelabuhan Bitung ditingkatkan pasca Permesta, yaitu akhir tahun 1960-an. Maka, sejak saat itu Kota Bitung makin ramai didatangi oleh orang-orang dari berbagai etnis dan agama. Orang-orang Sangihe banyak terdapat di sana, lalu orang-orang Minahasa, Bugis, Gorontalo dan Tionghoa. Seperti di Kota Manado, orang-orang Gorontalo dan Bugis kebanyakan berkosentrasi pada perdagangan di sejumlah pasar di kota itu.

Tahun 2013 beredar kabar bahwa di Kota Bitung telah terdapat simpatisan Front Pembela Islam (FPI) dan akan segera mendeklarasikan pendiriannya di kota itu. Kabar itu segera memprovokasi ormas-ormas untuk bersatu dan menyatakan sikap menolak. Kota Bitung kemudian menjadi konsentrasi dari ormas-ormas adat. Tahun 2011, data dari Kesbangpol Kota Bitung

20 Lihat A. Budi Susanto, *Ingat(!)an: hikmat Indonesia masa kini, hikmah masa lalu rakyat*. Yogyakarta: Kanisius, 2005. hlm. 46.

menyebutkan sekitar 32 ormas sudah mendaftar. Ormas-ormas adat Minahasa yang terus berkembang tampaknya merasa gelisah dengan perkembangan demografis yang terjadi yaitu kehadiran kelompok yang mereka identifikasi sebagai 'pendatang' dan ancaman ormas-ormas intoleran Islam yang diidentifikasi sudah ada di Kota Bitung. Sebutan 'pendatang' umumnya menunjuk pada orang-orang Islam dari daerah lain. Dengan demikian, klaim bahwa Kota Bitung adalah bagian dari Tanah Minahasa, terutama Tonsea menjadi agenda kampanye kebanyakan ormas.[21]

Sampai tahun 2017, dari pemantauan penulis, di Kota Bitung semakin intens dilaksanakan kegiatan-kegiatan budaya Minahasa yang diinisiasi oleh kelompok-kelompok gerakan budaya, yang kebanyakan mereka adalah juga anggota ormas. Beberapa ormas tersebut kemudian membentuk satu presidium ormas yang mereka beri nama *Esa Keter* (Bhs. Minahasa yang berarti 'satu kekuatan'). Allan Berty Lumempouw, salah satu pencetus *Esa Keter* yang juga Sekjen ormas Benteng mengatakan, kehadiran *Esa Keter* adalah untuk menyatukan kekuatan ormas-ormas adat yang ada Kota Bitung, tujuannya antara lain untuk menegakkan eksistensi adat dan budaya Minahasa di Kota Bitung dan mendesak pemerintah kota untuk menetapkan beberapa desa sebagai desa adat melalui Perda Adat.

> Di Kota Bitung ini kan hidup orang-orang dari berbagai suku dan agama. Dari segi agama, Kristen memang masih mayoritas. Namun, umat Islam kira-kira sudah mencapai 40 persen banyaknya. Memang tidak semua kelompok Islam di Bitung ini perlu diwaspadai, namun kami *Esa Keter* sudah mengidentifikasi ada satu ormas yang perlu diawasi karena doktrin-doktrinnya intoleran. Ormas ini 'ganti baju' dari FPI yang batal didirikan di sini. Ini juga tujuan dari kehadiran *Esa Keter.* [22]

Lumempouw mengatakan, *Esa Keter* akan juga membentuk forum kebangsaan yang nantinya akan melibatkan beberapa organisasi Islam yang mereka identifikasi memiliki ideologi nasionalis, yaitu Nadhalatul Ulama, Muhamadiyah dan Sarekat Islam.

---

21 Wawancara dengan Johny Sondakh, 30 September 2017

22 Wawancara dengan Allan Berty Sumampouw via seluler 07 Oktober 2017.

Penegakan identitas etnis Minahasa di Kota Bitung, kota pelabuhan ramai yang majemuk tersebut saya kira tidak lepas dari perubahan demografi, namun juga penguasaan ruang-ruang ekonomi. Hal lain yang perlu dipertimbangkan adalah ruang-ruang politik, yang meski tidak berpengaruh pada relasi Kristen dan Islam, namun ia memberi konstribusi pada konsentrasi ormas-ormas yang terus meningkat di Kota Bitung, yaitu keterwakilan etnis Minahasa dan Sangihe (yang sama-sama Kristen) pada jabatan-jabatan penting, baik eksekutif/birokrasi maupun legislatif). Hal lain yang perlu dipertimbangkan adalah konsentrasi pengembangan ekonomi di Kota Bitung dalam skala makro yang berdampak pada penggusuran tanah warga, dan lain sebagainya.

Dalam aksi bersama dengan ormas-ormas lain, misalnya terkait dengan Pilkada DKI Jakarta akhir tahun 2016 dan awal 2017, dalam wacana-wacananya MTS menegaskan kesetian mereka pada 'NKRI Harga Mati' dan penolakan terhadap kelompok-kelompok intoleran. Dalam sebuah demonstrasi gabungan ormas di Kota Manado menolak ormas radikal, Ketua MTS, Johny Sondakh tampil berorasi dengan menegaskan: "Indonesia harus tetap aman. Kita tolak ormas-ormas radikal yang mengganggu keutuhan NKRI. Tolak keberadaan ormas radikal di Bumi Sulawesi Utara. Tangkap para penghina presiden Indonesia. NRI harga mati."

Dalam aksi-aksinya, PY memang banyak berbeda dengan ormas-ormas adat. Kecuali terhadap ormas-ormas intoleran, mereka senada dengan ormas-ormas adat, yaitu menolak. Secara normatif dasar penolakan mereka adalah Pancasila, UUD 45 dan Bhinneka Tunggal Ika (Karundeng, 2017). Pada beberapa pertemuan raya PY, kelompok-kelompok anggotanya menampilkan aksi bela diri yang semakin mengukuhkan 'maskulinitas' ormas Kristen ini.

Meski salah satu tujuan PY adalah ". . . menanggulangi kemiskinan, kekerasan, radikalisme, kerusakan lingkungan serta mencegah dan menanggulangi penyakit sosial masyarakat" (Panduan Panji Yosua 2015) namun hingga kini, terutama sikap kritis terhadap penyebab kerusakan lingkungan hidup yang antara

lain disebabkan oleh kegiatan penambangan dalam skala besar oleh perusahaan-perusahaan transnasional belum tampak dari PY.

Dalam aksi-aksinya, rupanya PY masih lebih banyak berorientasi untuk kepentingan institusi GMIM. Pada pertengahan Juli 2016 salah satu media online memberitakan pernyataan Panglima Panji Yosua, Brian Waleleng SH. Ia menginstruksikan kepada seluruh anggota di 900-an jemaat, 100 wilayah dan 8 rayon se-GMIM untuk merapatkan barisan. Instruksi ini terkait dengan keberadaan gedung GMIM Kanisah Boulevard yang terancam digusur. Waleleng mengatakan, "Dengan kasih, kami menyatakaan sikap dengan satu kata, lawan!"("Kanisah Boulevard Harus Kokoh Berdiri" 2016).

Meski PY berbeda banyak hal dengan ormas-ormas adat, namun keduanya adalah gejala dari suatu upaya menegakkan identitas di tengah keragaman ruang publik Minahasa. PY lebih spesifik memiliki kecenderungan menegakkan identitas GMIM. Secara ideologis, disadari atau tidak, PY makin mengukuhkan dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan. Heroisme, pengandalan kekuatan fisik dan massa (struktur kelembagaan yang kuat dan aksi-aksi *show force* bela diri) yang dianut oleh PY membawa implikasi kepada publik secara kultural.

MTS sendiri adalah ormas yang keanggotannya terbuka bagi perempuan. Menurut Ketua MTS, Johny Sondakh, di MTS terdapat beberapa anggotanya yang adalah perempuan. Menurut Sondakh, perempuan Minahasa itu memiliki peran penting dalam menjaga tanah adat Minahasa. Dia merujuk dari mitologi Lumimuut-Toar, bahwa leluhur Minahasa yang pertama adalah perempuan yang telah memberi teladan kepeloporan. Meski begitu, dalam aksi-aksinya, MTS lebih dominan menampilkan maskulinitas, antara lain tampak dengan simbol-simbol yang mereka kenakan yang menggambarkan konstruksi mereka mengenai laki-laki.

Publik Minahasa, lebih khusus perempuan memiliki penilaiannya terhadap kehadiran PY dan ormas-ormas lainnya di Tanah Minahasa. Ormas-ormas ini dinilai makin melanggengkan

kekuasaan dan kekuatan (fisik dan superioritas).[23] Dikhawatirkan nanti akan berdampak pada lestarinya pemahaman bahwa, perempuan hanyalah sebatas pelengkap saja yang dapat memperdayakan bukan memberdayakan kaum perempuan.[24] Terhadap keberagaman, kehadiran ormas-ormas tersebut dinilai mengganggu nilai-nilai *aksebilitas* orang Minahasa terhadap keragaman.[25]

Dari Politik Identitas Menuju Politik Publik

Deskripsi di atas mengambarkan kontestasi dan upaya penegakan identitas di tengah keragaman Minahasa. Polarisasi Kristen-Islam, Minahasa-pendatang, laki-laki-perempuan menguat di ruang publik Minahasa dengan kehadiran ormas-ormas yang mengusung identitas Minahasa-Kristen. Polarisasi identitas ini mengambarkan adanya ketegangan dan konfliktertutup maupun terbuka di antara kelompok-kelompok yang berbeda di ruang publik Minahasa. Deskripsi di atas menunjukkan bahwa ketegangan-ketegangan tersebut hadir di ruang publik dengan fondasi ideologi dan pilar-pilar sosial, politik dan ekonomi yang rapuh. Kerapuhan ini berkorelasi langsung dengan kelemahan pihak-pihak yang mengisi ruang publik tersebut dalam mengelola ruang bersama itu.

Kerapuhan itu akan menjadi lebih jelas jika dianalisis dengan prinsip pengelolaan ruang publik yang beragam atau diistilahkan dengan 'pluralisme kewargaan',[26] yaitu *pertama, rekognisi* atau pengakuan yaitu *saling mengakui dan menerima* yang di dalamnya terdapat dialog aktif merespons persoalan-persoalan yang mengganggu kepentingan dan kebutuhan bersama. *Kedua, representasi* atau keterwakilan di ruang publik. *Ketiga, redistribusi* atau pemerataan, yaitu keadilan dalam penguasaan dan pengelolaan ruang-ruang ekonomi.

---

23 Wawancara dengan Pingkan Moningka, Selasa, 10 Oktober 2017.

24 Wawancara dengan Nedine Suluh, Jumat 29 September 2017.

25 Wawacara dengan Deeby Momongan, Kamis 28 September 2017.

26 Zainal Abidin Bagir, dkk. , *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2011, hlm. 16.

Di permukaan ruang publik Minahasa terdapat kontestasi identitas agama yang berkelindan dengan etnis yang terekspresi dengan wajah maskulinitas. Argumen yang hendak saya ajukan, bahwa keragaman identitas yang adalah keniscayaan akan bermasalah jika fondasi dan pilar-pilar ruang publik rapuh. Fondasi tersebut adalah 'ideologi' yang bersumber dari, baik nilai-nilai budaya maupunnilai-nilai agama-agama. Pilar-pilarnya adalah relasi sosial, kebijakan politik, hukum dan ekonomi. Kesemuanya itu berhubungan dengan kebutuhan pengakuansemua kelompok untuk mengekspresikan identitasnya, kebutuhan diperlakukan secara adil, dan ideal harapan hidup damai dan sejahtera. Kebutuhan-kebutuhan ini melampauiklaim identitas. Kebijakan dalam mengatur keterwakilan politik dan redistrubusi ekonomi oleh negara yang direpresentasikan oleh pemerintah daerah sangat menentukan baik tidaknya relasi-relasi antara kelompok yang berbeda identitas di ruang publik.

Dalam dinamika konstetasi identitas di ruang publik Minahasa tersebut, tulisan ini telah juga menunjukkan bahwa sebenarnya masih tersedia 'ruang ketiga' bagi semua pihak untuk mengupayakan pengelolaan keragaman secara lebih baik. Di balik identitas yang berusaha ditegakkan di dalamnya terdapat nilai-nilai kebersamaan lewat prinsip *mapalus*,[27] prinsip kemanusiaan dalam *si tou timou tumou tou*[28] dan juga keterbukaan, kekerabatan serta kekeluargaan dalam motto *torang samua basudara*.[29] Penerimaan semua ormas terhadap sistem bernegara dan konstitusi, misalnya dengan motto yang selalu muncul dalam aksi-aksi ormas-ormas yaitu 'NKRI Harga Mati' memungkinkan mereka untuk selalu berusaha tidak melakukan hal-hal destruktif yang melanggar hak-hak kelompok-kelompok lain dalam mengekspresikan identitasnya.

---

27 Tradisi dan nilai kebersamaan menyelesaikan masalah-masalah bersama yang menempatkan semua orang dalam relasi kekeluargaan dan kebersamaan demi persatuan.

28 Prinsip yang oleh banyak orang Minahasa yakini dicetuskan oleh seorang tokoh pemikir Minahasa, yaitu GSSJ Ratu Langi. Artinya 'Manusia hidup, untuk menghidupkan sesama'.

29 Artinya *'Kita semua bersaudara'*. Slogan ini dicetuskan di masa gubernur Sulut E. E. Mangindaan periode 1995-2000, masa di mana situasi Sulawesi dalam keadaan genting karena konflik di Maluku dan Poso.

Citra masyarakat Minahasa yang terbuka, egaliter dan demokratis adalah modal kultural yang masih menjadi kesadaran umum di kalangan masyarakat. Citra yang membanggakan ini jika dinegosiasikan dengan kebutuhan semua orang untuk hidup rukun, damai dan sejahtera maka ia akan menjadi prinsip untuk membangun relasi antara yang berbeda di ruang publik Minahasa. Nilai kultural Minahasa yang egaliter dan demokratis yang menempatkan laki-laki dan perempuan secara setara sepertinya perlu direvitalisasi dan direkonstruksi untuk menjadi nilai-nilai bersama di ruang publik.

Massa ormas yang militan mestinya dapat menjadi kekuatan yang besar untuk melawan kapitalisme yang menggurita di Minahasa lewat kehadiran perusahaan-perusahaan transnasional yang eksploitatif. Dengan demikian, gejala 'kebangkitan adat' ini mestinya dapat dinegosiasikan dengan perjuangan masyarakat adat, misalnya melalui Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN), agar massa ormas dapat menjadi kekuatan adat yang, selain berdasar pada nilai-nilai kultural namun juga prinsip-prinsi hak-hak ekonomi, sosial dan budaya (ekosob). Dengan kata lain, bahwa negosiasi antara 'emosi identitas' dengan semangat perjuangan hak-hak ekosob perlu dilakukan untuk keadilan.

Transformasi di level kultural menghasilkan fondasi yang kuat dalam merancang sebuah 'politik publik' yang menjamin hak-hak setiap orang atau kelompok yang beragam. 'Politik publik' dapat dirumuskan sebagai 'paradigma dan strategi politik yang bertujuan untuk mengatur, menata dan mengelola ruang publik menjadi lebih demokratis dalam rangka keadilan, perdamaian dan kesejahteraan bersama'. 'Politik publik' bukan penyeragaman, bukan asimilasi, apalagi menaklukkan keragaman identitas dan ekspresi-ekspresinya di bawah *nasionalisme* yang cenderung hegemonik. Kelompok-kelompok yang mengidentifikasi diri berdasarkan silsilah, ideologi agama, kesamaan ras dan gender dalam politik publik harus diterima sebagai kenyataan, karena itulah yang membentuk keragaman. Dengan otoritas konstitusi yang dipegangnya, maka dalam menjalakan politik publik pemerintah harus memperlakukan

semua warga negara secara setara dan adil berdasarkan hak-hak kewargaannya.

Politik publik dalam praktek birokrasi berkaitan dengan *kebijakan publik* yang berbasis keragaman. Pemerintah daerah mengembangkan politik publik, antara lain penyusunan Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) dan pengembangan ruang-ruang ekonomi dan politik yang berwawasan multikulturalisme. Otoritas penegakan hukum dan hak-hak asasi manusia yang dimiliki oleh pemerintah daerah yang berwawasan multikulturalisme sangat menentukan pencapaian kesemuanya itu.

Penutup

Tulisan ini telah menunjukkan bahwa politik identitas yang direpresentasi dengan kehadiran ormas-ormas adat dan Kristen dalam wacana dan aksinya telah mempengaruhi relasi-relasi antara yang berbeda di ruang publik Minahasa. Namun, gejala ini tidak dapat disederhanakan dengan menyebutnya 'etnosentrisme' atau 'primordialisme'. Ada sebuah konteks historis, politik dan ekonomi yang telah ikut membentuknya menjadi seolah-olah sebagai gerakan pemurnian adat atau agama.

Reclaiming Tanah Minahasa yang diwacanakan oleh ormas-ormas adat justru adalah refleksi terhadap kegagalan pengaturan politik-ekonomi, di sisi lain ia adalah juga gambaran dari sebuah masyarakat yang berubah. Yaitu perubahan demografis yang semakin majemuk berhadapan dengan 'kerinduan' pada masa lalu yang tidak dapat dipenuhi karena keniscayaan perubahaan itu sendiri. Dalam wacana yang ditampilkan oleh ormas-ormas ini justru menggambarkan penerimaan terhadap eksistensi negara dan hukum. Selebihnya, politik identitas, apapun bentuknya adalah refleksi dari sebuah upaya melawan kekuatan-kekuatan yang menaklukkan sejarah dan martabat.

Berdasarkan prinsip 'pluralisme kewargaan', maka pengelolaan keragaman ruang publik Minahasa membutuhkan beberapa hal berikut ini, yaitu:

Rekonstruksi kultural mengenai apa yang selama ini diyakini sebagai identitasbersama. Levelnya terjadi di wilayah kultural dalam sebuah proses reinterpretasi dan rekonstruksi nilai-nilai kultural atau ideologi yang dianut. Ormas-ormas adat di Minahasa yang puluhan jumlahnya perlu mentransformasi nilai-nilai '*mapalus*', '*si tou timou tumou*', dan '*torang samua basudara*' serta kecintaan terhadap 'tanah Minahasa' sambil mendialogkannya secara kritis-konstruktif dengan apa yang dipakai juga selama ini dalam wacana dan aksi-aksi, yaitu penerimaan dan pengakuan terhadap eksistensi "NKRI" dan kebutuhan terhadap kerukunan dan perdamaian. Prinsip-prinsip inilah yang perlu diperjuangkan oleh ormas-ormas untuk menjadi 'narasi kultural' bersama bagi ruang publik Minahasa.[30]

Ormas Panji Yosua yang langsung berafiliasi dengan GMIM sebagai gereja ekumenis, dirasa perlu menilai kembali 'ideologi' heroisme atau bahkan maskulinitas yang secara sadar atau tidak sadar telah dikonstruksinya. Teologi oikumene[31] dapat direkonstruksi menjadi fondasi teologis bagi PY untuk melakukan gerakan transformasinya di ruang publik Minahasa. Dengan demikian, alih-alih tampil sebagai 'pasukan Allah' yang lebih membawa misi penegakan identitas GMIM, PY sebenarnya dapat berbuat lebih banyak bagi kerukunan, pemberdayaan masyarakat dan pelestarian lingkungan hidup.

30 Bandingkan, Nono Sumampouw, "Torang Samua Basudara : Nilai Budaya dan Kehidupan Antar Umat Beragama di Kota Manado", Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Utara, 18 Mei 2015, http://kebudayaan. kemdikbud. go. id/bpnbsulut/2015/05/18/torang-samua-basudara-nilai-budaya-dan-kehidupan-antar-umat-beragama-di-kota-manado/. Diakses 7 Oktober 2017.

31 Istilah *oikumene* yang saya maksud menunjuk pada *wawasan* teologis yang sejak tahun 1990-an, oleh Dewan Gereja-gereja se-Dunia (DGD) dan juga Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) telah merumuskannya menjadi solidaritas dan kepedulian yang lebih luas pada konteks kehidupan bersama masyarakat penghuni 'satu dunia' ini dengan misi memperjuangkan 'Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan'. Istilah ini disebutkan pada pembahasan ini lebih khusus untuk menunjuk pada ormas PY yang secara formal berafiliasi dengan GMIM *oikumenis,* selain sebagai anggota PGI tapi juga dikenal sebagai pelopor gerakan oikumene.

Pilar-pilar ruang publik Minahasa yang dapat menopang kerukunan dan keharmonisan serta kesejahteraan bersama sangat ditentukan oleh kemampuan pemerintah lokal mengatur ruang-ruang politik dan ekonomi dengan berpatokan pada prinsip keadilan hukum dan hak-hak asasi manusia. Inilah yang saya sebut dengan 'politik publik' seperti yang sudah dijelaskan di atas. Secara konkret, prinsip-prinsip ini menunjuk pada penyusunan Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) yang berwawasan multikulturalisme. Wawasan multikulturalisme yang dimaksud adalah prinsip-prinsip dasar yang berangkat dari kenyataan adanya keragaman dengan aspirasi dan kebutuhan pengakuan serta harapan-harapannya. Wawasan ini mestinya juga menjadi dasar dalam program-program pengembangan ruang-ruang ekonomi, pemukiman dan kebutuhan-kebutuhan yang berhubungan dengan identitas agama, etnis dan lain sebagainya.

Daftar Pustaka

Bagir, Zainal Abidin, dkk. 2011. *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Burdam, Yohanes. 2001. *Konflik Otonomi Gereja (1915-1979)*. Tesis Magister Humaniora Program Pascasarjana Bidang Ilmu Pengetahuan Budaya Fakultas Sastra Universitas Indonesia Program Studi Ilmu Sejarah.

Damis, Mahyudin 2010. "Pri - Non Pri Kembali Mencuat di Manado", *Antarasulut. com,* 28 April 2010, http://www.antarasulut.com/berita/13009/pri--non-pri-kembali-mencuat-di-manado.

Fendy. 2016. "Inilah Aksi Berani Seorang Tuama Minahasa Di Bundaran HI Jakarta", *Cintasulut.com,* 11 December 2016, https://cintasulut.com/inilah-aksi-berani-seorang-tuama-minahasa-di-bundaran-hi-jakarta/ [akses 5 Oktober 2017]

Graafland, N. 1863, *Inilah Kitab Batja akan Tanah Minahasa*. Roterdam: M. Wyjt dan Anakh.

Gunning, J.W. 1924. "Uit en over de Minahasa II. De Protestantsche zending in de Minahassa", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 80.

Karundeng, Maickel. 2017. "Panji Yosua P/KB GMIM Nyatakan Mendukung Pemerintah Membubarkan Organisasi Intoleran", *Tribunnews. com*, 11 Juni 2017, http://manado.tribunnews.com/2017/06/11/panji-yosua-pkb-gmim-nyatakan-mendukung-pemerintah-membubarkan-organisasi-intoleran, [akses 5 Oktober 2017].

Komnas HAM, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016.*

Maarisit, Yonesius dkk. 2014. "Implementasi Kebijakan Relokasi Pedagang Kaki Lima di Kota Manado", dalam *Jurnal Society, Jurnal Ilmu Sosial & Pengelolaan Sumberdaya Pembangunan*

Edisi X I(September – Oktober 2014) Program Pascasarjana Universitas Sam Ratulangi.

Makkelo, Ilham Daeng. 2010. *Kota Seribu Gereja: Dinamika keagamaan dan penggunaan ruang di Kota Manado,* Yogyakarta: Ombak.

Manadopostonline. 2016. "Kanisah Boulevard Harus Kokoh Berdiri Heboh! Gereja GMIM Terancam Digusur, Panji Yosua: Satu Kata, Lawan!" 2016, Manadopostonline, 16 Juli 2016, Manadopostonline, https://manadopostonline. com/m/berita/15349/Heboh-Gereja-GMIM-Terancam-Digusur-Panji-Yosua-Satu-Kata-Lawan. [akses 7 Oktober 2017].

Minaesaan Tombulu Sulut. 2012. "Arti Dari Pada Simbol atau Lambang Organisasi Minaesaan Tombulu Sulut", *Minaesaan Tombulu Sulut,* 15 Juli 2012, http://minaesaantombulusulut. blogspot.co.id/2012/07/arti-dari-pada-simbol-atau-lambang. html. [akses 4 Oktober 2017).

Raco, J. R. 2013. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya.* Jakarta: Grasindo.

Redaksi Eskol Net. 2000. "Deklarasi Kongres Minahasa Raya" *Eskol net,* 8 Agustus 2000, https://www. mail-archive.com/eskolnet-l@linux. mitra. net. id/msg01034. html, [akses 5 Oktober 2017].

Renwarin, Paul Richard 2007, *Matuai wo Tonaas: Jilid I Mawanua*. Jakarta: Cahaya Pineleng.

Rondonuwu, Yudith. 2014."Kampung Texas Manado Menuju Kawasan Wisata Religius", Jumat, 22 Agustus 2014, *Tribun Manado, http://manado. tribunnews. com/2014/08/22/breaking-news-kampung-texas-manado-menuju-kawasan-wisata-religius.* [akses 6 Oktober 2017].

Sumampouw, Nono. 2015. "Torang Samua Basudara : Nilai Budaya dan Kehidupan Antar Umat Beragama di Kota Manado", *Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Utara,* 18 Mei 2015, http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbsulut/2015/05/18/

torang-samua-basudara-nilai-budaya-dan-kehidupan-antar-umat-beragama-di-kota-manado/ [akses 7 Oktober 2017).

Supit, Bert. 1986. *Minahasa: Dari Amanat Watu Pinawetengan sampai Gelora Minawanua,* Jakarta: Sinar Harapan.

Susanto, A. Budi. 2005. *Ingat(!)an: hikmat Indonesia masa kini, hikmah masa lalu rakyat*. Yogyakarta: Kanisius.

Ubed, Abdilah S. 2002. *Politik Identitas Etnis: pergulatan tanda tanpa identitas,* Magelang: Indonesia *Tera.*

"Jadi Penjaga Kedaulatan Bangsa dan Negara: Menjelang Parade Budaya Nusantara dan Musawangnas BMI IV 2015, *Manadopostonline. com,* 22 Desember 2014, http://manadopostonline.com/read/2014/12/22/Menjelang-Parade-Budaya-Nusantara-dan-Musawangnas-BMI-IV-2015/7437. [akses 5 Okober 2017].

"Pilgub SULUT Pilih Siapa?" 2010, *Groups Yahoo Jaton, 2*8 Mei 2010https://groups. yahoo. com/neo/groups/kkbjaton/conversations/topics/3723 [akses 5 Okotber 2017].

'Djouhari Kansil, Jawab Kerinduan Warga Nusa Utara', *2010, Shs1234. wordpress. com,* 9 Juni 2010, https://shs1234.wordpress. com/2010/06/09/djouhari-kansil-jawaban-kerinduan-warga-nusa-utara/, [akses 5 Oktober 2017].

"Warnai Pentas Politik Sulut, Tionghoa Mulai Berkibar", *Radar Manado*, edisi Thn. VII, edisi 0319, Rabu, 2 Februari 2011.

Informan:

Nedine Suluh
Deeby Momongan
Johny Sondakh
Allan Berty Lumempouw
Pingkan Moningka

Identitas Tunggal dan Minoritas Non-Muslim di Kota Langsa

Yogi Febriandi

Pasca-MoU (*Memorandum of Understanding*) Helsinki, Aceh semakin giat menerapkan "syariat" Islam melalui peraturan daerah yang disebut dengan *qanun*. Legitimasi terkait hal ini dibangun atas dasar identitas berbasis agama, etnis, dan sejarah panjang Aceh melawan penjajah dan Pemerintah Pusat Indonesia.[1] Namun, penerapan syariat Islam itu kemudian menemui banyak persoalan ketika ia pada gilirannya meminggirkan identitas-identitas minor di Aceh.

Qanun menjadi simbol penting Aceh dalam menyuarakan kekhususannya sebagai wilayah Islam. Kekhususan itulah yang membedakan Aceh dari provinsi lainnya. Pemerintah Aceh dapat mengatur rakyatnya berdasarkan syariat Islam karena sifat kekhususan yang dimiliki oleh Aceh (Lihat UU 44/1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Aceh). Penerapan syariat Islam yang tertera dalam *qanun* diturunkan menjadi bentuk aturan lain dalam tata pemerintahan dari provinsi hingga tingkat desa. Hal itu yang menjadikan seluruh daerah di wilayah Provinsi Aceh harus menyesuaikan dan membentuk "identitas tunggal" Aceh sebagai negeri syariat Islam.

Menurut penelitian Reed Taylor, pemberlakuan syariat Islam melalui *qanun* hanya merupakan sebuah ruang yang memiliki banyak *layer* untuk menutupi kelemahan Pemerintahan Aceh.[2]

1 Manuel Castells, *The Power of Identity*. UK: Blackwell Publishing. 2010.

2 Lihat, ReedTaylor, *Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia*. Religions ISSN 2077-1444. 2015.

Namun, kritik mengenai penerapan syariat Islam tidak pernah mendapat perhatian yang khusus Pemerintah Aceh. Hal ini karena pemberlakuan syariat Islam terus mendapatkan dalih konstitusi yang kuat karena sifat kekhususan Aceh, dan Pemerintah Aceh dengan sadar memanfaatkan dalih kekhususan tersebut. Tidak hanya itu, dalih *lex specialis* juga sering menjadi kekuatan dan terus digunakan oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), Dinas Syariat Islam, ataupun kelompok pendukung syariat Islam dalam menjalankan kebijakan yang diskriminatif dan intoleran terhadap minoritas. Maka, wacana penegakan syariat Islam didukung secara luas oleh ulama yang juga menjadi bagian terpenting dalam pembentukan identitas Aceh sebagai Negeri Islam.[3]

Kota Langsa, yang akan menjadi fokus bahasan tulisan ini, termasuk dalam wilayah Provinsi Aceh yang terus meningkatkan penerapan syariat Islam. Kota Langsa merupakan daerah terpadat di wilayah Aceh bagian timur. Selain itu, Kota Langsa merupakan pusat kegiatan sosial, ekonomi dan pendidikan. Tingkat keragaman masyarakat Kota Langsa juga beragam dengan etnis Jawa, Batak dan Tionghoa yang memiliki jumlah lebih banyak dibanding wilayah lain di Aceh. Keragaman etnis ini dipengaruhi secara geografis: Kota Langsa lebih berdekatan dengan kota Medan sebagai ibukota Provinsi Sumatera Utara daripada ibukota Provinsi Aceh, Banda Aceh. Selain itu, Kota Langsa juga berdampingan dengan Aceh Tamiang yang sebagian besar terdiri dari etnis Melayu. Hal ini menjadikan Kota Langsa sebagai tempat perjumpaan beragam etnis dan agama di wilayah Aceh.

Pada periode sebelum 1990-an, Kota Langsa memiliki kehidupan yang harmonis. Kehadiran etnis Batak dan Tionghoa telah ada sebelum kemerdekaan Indonesia. Etnis Batak pertama yang datang ke kota ini saat itu bekerja di perkebunan-perkebunan sawit. Tidak hanya etnis Batak, pekerja perkebunan juga berasal dari Maluku, Nusa Tenggara dan Papua yang didatangkan oleh Belanda. Karena itu, gereja sudah berdiri di Aceh sebelum tahun

3 Lihat, Yusni Saby, *Islam and Social Change: The Role Of Ulama In Acehnese Society*. Michigan: UMI Disertation Service. 1996.

1907 dan kini masih berdiri dengan nama Huria Kristen Batak Protestan/HKBP (Muhadjir, 2017).

Ada kenangan berbeda yang dirasakan umat Kristiani yang telah lama tinggal di Kota Langsa terkait perubahan kota yang tidak harmonis lagi bagi minoritas. Simbolon mengungkapkan bahwa kondisi kehidupan telah berubah dan jembatan komunikasi antara pemuda Muslim dan pemuda Kristen tidak lagi mudah dibangun:

> *…dulu kami (Umat Kristiani), pada saat saya masih aktif di muda-mudi gereja, kompak sama Pemuda Muhammadiyah di dekat gereja. Dulu kami kalau ada gotong royong bersih-bersih, kami ikut membersihkan halaman luar Masjid Muhammadiyah. Begitu juga mereka (Pemuda Muhammadiyah), kalau ada waktu-waktu tertentu mereka ikut gotong-royong bersih-bersih halaman gereja kami. Pada saat perayaan besar mereka parkir-parkir kendaraan di gereja. Begitupun dengan acara kami, parkir di halaman masjid. Istilahnya kayak Istiqlal Jakarta dengan Katedral. Tapi sekarang udah berubah, udah tidak semacam dulu lagi.*

Dalam masa-masa konflik, umat Kristiani dan Tionghoa sering mendapatkan stigma dan rasa curiga dari masyarakat. Penggunaan kata "kafir" untuk melabeli non-Muslim masif pada era konflik Aceh dan pelabelan tersebut belum hilang hingga sekarang. Bahkan, kata "kafir"juga pernah dilontarkan terhadap orang-orang Jawa karena dianggap telah "menjajah" tanah Aceh. Dampak konflik bagi keragaman di Aceh membuat keruh hubungan antaretnis dan agama.

Selain itu, dengan penerapan syariat Islam dalam bentuk *qanun* kebijakan Pemerintah Kota Langsa tidak lagi bersahabat terhadap minoritas. Sebagai contoh kasus yang akan dibahas dalam artikel ini ialah persoalan perluasan gereja, larangan ibadah Jemaat Bethel dan penghentian pencalonan non-Muslim sebagai kepala desa. Ini adalah permasalahan yang muncul pasca penerapan syariat Islam. Selain itu, di level kultural, Kota Langsa juga mulai melarang perayaan Tahun Baru dan pemasangan lampu lampion Cina karena dianggap merusak identitas syariat Islam.

Dalam pandangan Amartya Sen, upaya pembentukan identitas tunggal menciptakan pertikaian sektarian. Pembentukan

identitas tunggal memunculkan pemilahan dunia secara tunggal-pasti yang kemudian memecah-belah kemajemukan masyarakat.[4] Satu individu tidak pernah benar-benar memiliki satu identitas tunggal yang benar-benar dapat mengidentifikasikan dirinya secara otentik. Berangkat dari ini, Amartya Sen juga melihat generalisasi identitas kepada agama dan budaya hanya akan menjadi sumber konflik. Generalisasi ini mengabaikan identitas-identitas lain yang sebenarnya juga saling melekat dan memiliki kesamaan satu antar lain.

Berangkat dari tantangan penerapan syariat Islam di Kota Langsa yang memiliki tingkat keragaman tinggi, penelitian ini menggunakan teknik riset yang bertujuan untuk mendalami permasalahan sosial yang terjadi kemudian dicarikan upaya penyelesaiannya. Kerangka ini menggabungkan antara riset dan advokasi agar didapati rumusan yang tepat untuk menciptakan perubahan di masyarakat. Objek penelitian ini adalah dua kasus diskriminasi yang terjadi di Kota Langsa, yakni pelarangan perluasan/pembangunan gereja dan penolakan calon *keuchik* (kepala desa) non-Muslim. Teknik pengumpulan data penelitian ini melalui wawancara terhadap Jemaat Gereja HKBP Kota Langsa, Jemaat Bethel Kota Langsa, korban diskriminasi penolakan kepala desa, perwakilan dari Pemerintah Kota Langsa, dan anggota Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Langsa. Sebagai pelengkap, peneliti juga menggunakan dokumen-dokumen yang diterbitkan Pemerintah Kota Langsa dalam menyikapi tindakan diskriminasi yang terjadi di kota tersebut.

Diskriminasi Tersembunyi

Kontruksi kolektif bahwa Aceh adalah negeri syariat Islam berimplikasi pada sulitnya umat agama lain untuk menampilkan dan mendapatkan hak-hak beragamanya. Eksklusivisme satu identitas semata akan memunculkan persepsi tentang jarak dan keterpisahan dari kelompok identitas yang dianggap berbeda.[5]

4 Amartya Sen, *Kekerasan dan Ilusi Tentang Identitas*. Serpong: Marjin Kiri. 2007. Hlm. 53.

5 Ibid. , 63.

Dengan alasan tersebut, keberadaan kelompok minoritas, seperti umat Kristen dan Buddha, di Kota Langsa harus tunduk kepada aturan mayoritas. Segala bentuk ekspresi identitas keagamaan selain Islam akan ditekan dengan cara sebaik-baiknya dengan berusaha memberi pengertian non-Muslim untuk mengalah dan mengikuti kebijakan yang sudah ada. Sikap yang demikian melahirkan persoalan diskriminasi yang lambat laun jika tidak dapat dikendalikan akan menjadi konflik sosial dalam kehidupan beragama maupun bermasyarakat.

Diskriminasi tersembunyi yang dimaksud dalam tulisan ini adalah suatu cara yang dilakukan secara sadar ataupun tidak oleh baik pemerintah kota maupun masyarakat Muslim yang memilih untuk bersikap diskriminatif terhadap kelompok lain untuk melindungi identitas miliknya. Perlakuan diskriminatif ini ditemukan pada regulasi-regulasi dan kebijakan serta pemberian dukungan terhadap tuntutan massa terkait aktivitas masyarakat non-Muslim di Kota Langsa. Kasus "diskriminasi tersembunyi" terlihat dalam kasus perluasan Gereja HKBP dan pencalonan *keuchik* (kepala desa) non-Muslim.

Kasus Perluasan Gereja HKBP

Melihat dari sejarahnya, Kota Langsa telah memiliki gereja pada tahun 1907 (Muhadjir, 2017). Menurut Simbolon, Gereja HKBP hanya sekali mendapatkan izin renovasi dan itu pun hanya memperluas tempias lantai yang tidak sampai satu meter. Fisik bangunan dan bentuk seluruh halaman gereja hampir tidak berubah sama sekali sejak tahun 1907 kecuali lahan parkir yang mengikuti perkembangan zaman. Lokasi yang luasnya tidak berubah itu tidak lagi mampu menampung jumlah jemaat yang terus bertambah. Permasalahan ini yang menjadi persoalan serius umat Kristen di Kota Langsa. Setiap tahun, umat Kristen Kota Langsa mengajukan izin perluasan Gereja namun dipersulit oleh pemerintah kota Langsa. Hal ini berdasarkan kesaksian Simbolon yang merupakan pengurus HKBP Kota Langsa dan orang tuanya merupakan angkatan pertama migrasi orang-orang Batak yang

pindah ke Kota Langsa dan menjadi pengurus Gereja HKBP pada tahun 1940-1960an.

Perluasan gereja HKBP menjadi isu sensitif yang justru menggerakkan massa dari kelompok Muslim konservatif untuk menolak rencana tersebut. Di lain pihak, tidak terdapat peraturan yang menjelaskan tentang ketentuan perluasan rumah ibadah dalam Peraturan Gubernur Aceh Nomor 25 Tahun 2007 Tentang Pedoman Pendirian Rumah Ibadah. Dengan demikian dapat disimpulkan oleh pihak gereja bahwa mereka tidak perlu mengurus kembali surat Izin Mendirikan Bangunan (IMB) dan perluasan gereja sepenuhnya merupakan hak dari pengurus Gereja HKBP. Namun, dengan adanya tekanan massa, pemerintah Kota Langsa akhirnya meminta pihak gereja agar membatalkan rencana perluasan gereja. Kini dengan adanya Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 persoalan perluasan Gereja semakin menemui titik buntu. Meskipun pada pasal 26 terdapat mekanisme penyelesaian masalah pendirian rumah ibadah, namun fakta di lapangan menunjukkan, keputusan mengenai perselisihan mengikuti aturan kesepakatan mayoritas yang dalam Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 diatur dengan jumlah dukungan yang bertambah menjadi 140 dengan jenjang izin administrasi dimulai dari persetujuan kepala desa hingga walikota/bupati.

Persoalan lainnya adalah komunitas Kristen di Kota Langsa tidak hanya komunitas Kristen HKBP yang berhak mendapatkan tempat ibadah, terdapat jemaat Kristen kharismatik Bethel yang selama ini harus mengikuti ritual keagamaan Gereja HKBP. Hal itu karena pihak pemerintah berpendapat bahwa kedua gereja tidak berbeda satu sama lain, sehingga perluasan atau pembangunan gereja baru tidak diperlukan. Di lain pihak, jemaat Bethel Kota Langsa merasa tidak terwakili ibadahnya jika harus beribadah di Minggu pagi bersama jemaat HKBP. Terdapat perbedaan tata cara ritual peribadatan dan penggunaan bahasa antara HKBP dan Bethel. Selain perbedaan ritual, Jemaat HKBP menggunakan Bahasa Batak dalam berdoa sedangkan jemaat Bethel menggunakan Bahasa Indonesia. Faktor etnisitas juga membedakan dua gereja ini.

Jemaat Bethel sebagian besar adalah etnis Tionghoa, sedangkan jemaat HKBP sebagian besar beretnis Batak.

Jemaat Bethel akhirnya memilih menggunakan ruko milik Bu Mimi sebagai rumah doa bersama. Hal ini dilakukan untuk menghindari sentimen yang lebih tinggi dengan jemaat HKBP dan juga agar jemaat Bethel tetap dapat berdoa sesuai dengan kepercayaannya. Namun, muncul persoalan baru, pemerintah Kota Langsa menyita ruko yang digunakan sebagai ruang untuk berdoa bersama tersebut pada awal tahun 2015. Pemerintah kota beralasan bahwa ruko tersebut tidak didirikan menggunakan izin IMB rumah ibadat. Maka jemaat Bethel diminta kembali beribadah di Gereja HKBP.

Konflik penggunaan Gereja HKBP ini sempat dimediasi oleh FKUB Kota Langsa atas sepengetahuan Walikota Langsa. Namun, pendekatan FKUB selaku mediator dianggap kurang tepat karena FKUB Langsa tidak begitu memahami konflik yang terjadi antara HKBP dan Bethel. Berikut penjelasan Bu Mimi:

> *Saya sudah bertemu dengan segala macam orang yang mengurusi ini di Kota Langsa. Mulai dari FKUB, Dinas Syariat Islam sampai Walikota, saya sudah bertemu. Tapi apa? Toh juga tidak ada kejelasan apapun. Bahkan pada saat di FKUB, kami (jemaat Bethel) sudah bertemu dengan HKBP di dalam ruangan. Sehabis itu orang FKUB malah keluar ruangan dan meninggalkan kami berdua saja di ruangan. Bisa dibayangkan apa yang akan kami bahas di sana? Tentu kami diam saja! FKUB benar-benar gak ada niat untuk menyelesaikan masalah saya. Gimana mau ngomong dan menyelesaikan masalah kalau gak ada penengah. Belum lagi kami jarang diajak untuk berdiskusi di FKUB, yang selalu diajak adalah HKBP. Memang kami tidak besar di sini tapi kami resmi loh secara nasional, bukan sekte sesat. Waktu datang ke Pemerintah Kota juga mereka mengatakan sudah meminta kepada HKBP untuk bersedia memberikan kami waktu untuk beribadah sendiri. Tapi gak ada tuh reaksi dari HKBP. Itu karena intruksi cuma pakai lisan dan sepihak tanpa ada kami sebagai saksi. Bisa aja HKBP berkilah tidak ada intruksi apapun. Gini aja deh, kalau Walikota sama Pemerintah Kota memang niat dalam mengurus keberagaman di sini tinggal undang kami (Bethel dan HKBP) bersama-sama lalu di situ diberikan instruksi langsung oleh Walikota kepada HKBP untuk memberikan kami waktu sendiri untuk ibadah di Gereja. Itu baru penyelesaian."*

Selama 10 tahun sebenarnya konflik antara HKBP dan Bethel di Langsa dapat terselesaikan karena jemaat Bethel memiliki tempat tersendiri untuk berdoa. Namun sejak penyitaan ruko,jemaat Bethel tidak lagi mempunyai tempat untuk berdoa. Mereka mengklarifikasi bahwa ruko yang dipakai memang bukan rumah ibadah, karena tidak terdapat simbol-simbol khusus gereja. Bu Mimi mengibaratkan kegiatan doa bersama yang mereka lakukan sama seperti kegiatan *wiridan* atau *yasinan* yang dilakukan oleh umat Muslim. Karena itu, mereka menilai pemerintah telah salah dalam melihat kegiatan do'a tersebut sama dengan kegiatan sembahyang. Karena kesalahan inilah ruko milik Buk Mimi disita.

Penolakan Pencalonan *Keuchik* (Kepala Desa) Beragama Buddha

Kasus lainnya yang terkait dengan tindakan diskriminasi ialah penolakan terhadap pencalonan *Kheuchik Gampong* (kepala desa) Desa Peukan Langsa di tahun 2016. Kasus ini bermula saat salah satu etnis Tionghoa bernama Samsu yang beragama Buddha ingin mencalonkan diri sebagai *Keuchik*. Namun, usahanya dipersulit oleh pihak Pemerintah Kecamatan Langsa Kota dan *Keuchik* Peukan Langsa sebelumnya. Salah satu alasan penolakan tersebut adalah kekhawatiran pemerintah setempat jika kepala desa yang beragama Buddha tidak dapat menjalankan pemerintahan yang berdasarkan prinsip-prinsip penegakan syariat Islam.

Alasan tersebut menjadi sulit diterima karena sebagian besar penduduk Desa Peukan Langsa merupakan etnis Tionghoa dan non-Muslim. Apalagi di dalam *qanun*, tidak dijelaskan secara eksplisit terkait persyaratan *keuchik* harus beragama Islam. Narasumber yang berasal dari Pemerintah Kota Langsa bahkan menyebutkan terdapat *Keuchik* non-Muslim di beberapa desa di Aceh Singkil yang sebagian besar penduduknya non-muslim. Hal ini karena tidak ada satu ketentuan hukum dan administrasi yang secara legal melarang non-Muslim menjadi *keuchik* di Aceh.

Menghadapi persoalan tersebut, Paguyuban Sosial Masyarakat Tionghoa Indonesia (PSMTI) Kota Langsa yang diketuai Samsu

mengajukan keberatan kepada pihak Pemerintah Kota. Keberatan ini disampaikan dalam bentuk surat permohonan untuk meminta penjelasan kepada Pemerintah Kota terkait peraturan dalam pencalonan dan pemilihan *keuchik*. Dalam keberatannya, PSMTI mempertanyakan dasar penolakan atas dasar identitas agama yang tidak diatur dalam aturan apapun terkait pemilihan *keuchik*. Menanggapi keberatan PSMTI, Pemerintah Kota meminta rekomendasi dari Gubernur Aceh terkait permasalahan syarat menjadi *keuchik*. Di dalam surat tanggapannya Gubernur tidak secara eksplisit melarang pencalonan *keuchik* non-Muslim, namun terdapat dua poin rekomendasi yang secara tersirat dapat digunakan untuk mengeliminasi calon dari non-Muslim. Dua poin tersebut adalah (1) pertimbangan adanya budaya dan identitas lokal dan (2) perlunya penegakan syariat Islam di wilayah Provinsi Aceh yang tercantum dalam Surat Gubernur Aceh No. 140/6231 tertanggal 18 April 2016mengenai Penjelasan Tentang Persyaratan sebagai Bakal Calon Keuchik.

Pemerintah Kota juga meminta bantuan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Langsa untuk mengeluarkan fatwa terkait pencalonan non-Muslim di wilayah administratifnya. MPU Kota Langsa kemudian menerbitkan Surat bernomor 045. 2/364/2016 yang memberikan pertimbangan agar pencalonan non-Muslim sebagai pimpinan pemerintahan di bawah Pemerintah Kota Langsa ditolak. Surat tersebut berisikan pernyataan bahwa dalam hukum Islam tidak dibenarkan memilih dan mengangkat non-Muslim menjadi pemimpin jika masih terdapat pemimpin dari kalangan Muslim. Surat itu pun menyatakan bahwa hukum Islam yang merupakan *lex specialis* Pemerintahan Provinsi Aceh harus dijalankan. Pemerintah Kota Langsa kemudian melalui Dinas Syariat Islam mengeluarkan surat dukungan terhadap fatwa MPU Kota Langsa.

Alasan di atas apabila dikaji lebih lanjut secara implisit merupakan bentuk diskriminasi terhadap warganegara yang seharusnya mendapatkan perlakuan setara di depan hukum. Kebijakan yang dibuat dengan mempertimbangan hanya satu

identitas saja (dalam hal ini identitas Aceh dan penegakan syariat Islam) tanpa pertimbangan lain, seperti perbedaan struktur dan tingkat keragaman masyarakat suatu daerah, menunjukkan bahwa rekognisi atau pengakuan kesetaraan status warganegara di depan hukum masih tidak berkeadilan. Secara sempit, pengakuan tersebut hanya diberikan kepada identitas etnis Aceh atau penganut Islam di wilayah Aceh dan menegasikan identitas lain yang secara etnis dan agama berbeda. Identitas non-Muslim yang telah lama menetap di Aceh dari generasi ke generasi dinilai tidak memiliki status yang sama dengan warganegara Muslim di Kota Langsa.

Secara hukum, kebijakan penolakan kepemimpinan non-Muslim tidak ditemukan di *Qanun Aceh* yang mengatur tentang hukum Islam. Berdasarkan surat pengumuman pendaftaran calon *keuchik*, syarat utama *keachik* ialah berwarganegara Indonesia, sedangkan syarat mampu membaca Al-Qur'an hanya ditujukan bagi calon Muslim. Syarat selanjutnya hanya mengenai kredibilitas dan integritas pribadi calon, tidak disebutkan persyaratan keyakinan calon *keuchik*.

Polemik pencalonan Samsu sebagai *keuchik* bermula pada saat lawan politiknya berupaya memengaruhi massa dan menggerakkan petisi ketidaksetujuan terhadap niat Samsu mengikuti pencalonan *keuchik.* Hal itu dilakukan dengan tujuan agar seluruh pedagang di Gampong Peukan Langsa menyampaikan kekhawatiran dan ketidaksetujuan jika Gampong Peukan Langsa nanti dipimpin non-Muslim. Bahkan penggerakan massa ini sampai membuat istri Samsu merasa tidak aman karena dibayangi ancaman-ancaman bahwa nanti akan didatangi sekelompok orang ke ruko tempat tinggalnya. Selama 10 hari dalam proses pengajuan menjadi calon *keuchik* selama itu pula keluarga Samsu merasa khawatir akan isu pengerahan massa. Di samping keluarnya surat-surat pemerintah seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Hal ini membuat Samsu memutuskan mundur dari pencalonan karena tidak sanggup jika memang isu gerakan massa benar-benar terjadi. Samsu juga merasa pesimis dan putus asa karena menganggap Pemerintah Kota Langsa berpihak pada desakan mayoritas.

Syariat Islam sebagai Representasi Identitas Tunggal Aceh

Identitas Aceh terbentuk dari proyeksi mengenai sejarah silam Aceh. Masyarakat Aceh meyakini bahwa adat istiadat mereka tidak bisa terlepas dari syariat Islam. Hubungan Islam dan adat istiadat di Aceh telah ditulis oleh para sarjana Belanda sejak masa kolonial, seperti Snouck Hurgronje dan Van Vollenhoven. Bahkan jauh sebelum kedua sarjana tersebut, Ibn Battutah dan Marco polo telah menceritakan Aceh sebagai negeri yang dijalankan oleh seorang sultan yang berdasar atas hukum Islam. Narasi ini kemudian dikuatkan kembali dengan kitab-kitab yang berkenaan dengan kajian Islam yang dipakai oleh *dayah* yang diklaim telah ada sejak masa sultan-sultan Aceh, seperti karya Ar-Raniry dan Hamzah Fansuri. Narasi yang sama pun diperkuat oleh Amirul Hadi, Yuni Saby, serta Kamaruzzaman dalam karya-karya yang diterbitkan belakangan.[6]

Salah satu bentuk hubungan antara adat Aceh dan Islam adalah ungkapan dalam masyarakat Aceh, "*hukom ngon adat han jeuet cre, lagee dat ngon sipheut,*" yang berarti hukum dan adat tidak bisa berpisah, seperti dzat dan sifat Allah. Dalam struktur kenegaraan pada masa sultan-sultan Aceh, terdapat konstitusi negara yang berbunyi "*Adat bak Poeteumeureuhom, Hukom bak Syiah kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusan bak Lakseumana*," yang artinya: *Poeteumeureuhom* adalah lambang pemegang kekuasaan, *Syiah kuala* adalah lambang hukum syariat dan hukum adat, *Qanun* adalah lambang perundang-undangan yang berdasarkan Islam dan adat istiadat, *Reusan* adalah lambang dari tata cara pelaksanaan adat dari para tetua adat dan juga berlandaskan pada Islam. Karena itu, Islam tidak dapat dipisahkan dari etnis Aceh. Namun, identitas Islam-Aceh ini pun menjadi persoalan saat wilayah Aceh tak lagi hanya dihuni etnis Aceh, tetapi beragam etnis yang berasal dari berbagai wilayah di Indonesia.

Penegakan syariat Islam menjadi syarat terpenuhinya identitas Aceh yang dimaknai sebagai sebuah identitas kolektif seluruh masyarakat Aceh. Salah seorang tokoh Aceh, Daud Beureuh,

6 Lihat, Saby, Loc. cit. , hlm. 23.

menggunakan tuntutan penegakan syariat Islam dengan melakukan pemberontakan pada masa pemerintahan Soekarno. Selanjutnya, meskipun tidak terlalu menjadi tuntutan yang primer, tuntutan menjadi negeri syariat Islam juga dimanfaatkan oleh Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dalam menggerakkan kaum santri dan juga masyarakat untuk memberontak di masa Orde Baru sampai era reformasi. Upaya mengembalikan kembali identitas Aceh melalui penerapan syariat Islam ini pula yang menjadi alasan mediasi perdamaian antara GAM dan Pemerintah Indonesia berhasil.

Pascakonflik dan tsunami, pembahasan mengenai syariat Islam menemukan momentum yang tepat. Kondisi Aceh yang telah hancur baik secara fisik dan psikis menuntut proses mediasi dilakukan dengan cepat (Feener, 2013). Pembahasan mengenai Aceh yang berdasarkan syariat Islam menimbulkan revivalisasi keagamaan di mana kelokalan Islam-Aceh menjadi dasar perundang-undangan seluruh wilayah Provinsi Aceh. Melalui momentum ini pula, kehidupan keragaman di Aceh, khususnya di Kota Langsa, mulai menunjukkan titik perubahan signifikan.

Identitas tunggal sebagai negeri syariat Islam harus dibaca ulang agar mengakomodir identitas-identitas lain yang hidup di wilayah Aceh. Amatyra Sen mengungkapkan bahwa semangat untuk mendifinisikan identitas secara tidak langsung menggugurkan identitas lain karena adanya pilihan-pilihan bersifat politis. Narasi yang dibangun seharusnya dalam rangka pengelolaan keragaman identitas di Aceh yang juga diakomodasi oleh syariat Islam. Sebagai contoh, sebagaimana diceritakan dalam penelitian Lombard (1991), Aceh di zaman Kesultanan Iskandar Muda (1607-1636), telah menjadi wilayah yang majemuk dan plural. Sultan saat itu memberikan fasilitas pendirian rumah ibadah bagi pedagang dari Portugis, Gujarat, Arab, Bengali, Cina dan Pegu. Bahkan, disediakan tempat bagi penyembah berhala untuk beribadah. Berdasarkan narasi tersebut, penegakan syariat Islam bukan dimaknai sebagai pembatasan beribadah bagi umat agama lain, tetapi seharusnya mampu memberikan perlindungan sebagaimana Sultan melindungi warga negaranya sendiri.

Menguatnya Kelompok Konservatif di Kota Langsa

Kelompok konservatif, yang diwakili oleh ulama yang menuntut diterapkannya syariat Islam di Aceh yang berasal dari *dayah* (pesantren), mengalami penguatan pasca penerapan syariat Islam. *Dayah* merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional yang telah lama memainkan peran penting dalam kehidupan sosial-keagamaan di Aceh. Keberadaan *dayah* pun biasanya berada di pinggiran kota atau di tempat-tempat yang jauh dari pusat pemerintahan. Hal ini karena secara sosiologis, masyarakat pinggiran di kota-kota Aceh adalah santri-santri *dayah*. *Dayah-dayah* di Aceh mengajarkan teologi *Ahlussunnah Wal Jama'ah* yang beraliran tasawuf Naqsyabandiyah dan bermazhab fikih Syafi'i. Dalam beberapa kasus, sebagaimana diungkapkan penelitian Marzi Afriko, didapati sebagian dari kalangan *dayah* menjadi penggerak aksi *sweeping* penerapan syariat Islam di Aceh Timur.

Saat ini, keberadaan *dayah* tidak lagi hanya berada di wilayah pedesaan. *Dayah* juga tumbuhdi pusat Kota Langsa. Perubahan tersebut karena tiga faktor. *Pertama, tengku* (ustad) yang dahulu hanya mengajarkan agama di *dayah* kini semakin sering muncul kedepan publik seperti di warung kopi, komunitas pemuda dan ceramah-ceramah di kampus. *Kedua*, masyarakat yang berada di wilayah urban dan birokrat Kota Langsa, kini sedang mengalami tren mengikuti pengajian yang diselenggarakan oleh santri dan ulama dari *dayah*. *Ketiga,* keberadaan kaum konservatif yang umumnya memang berasal dari *dayah* kian mendapatkan posisi strategis sebagai penentu kebijakan di Kota Langsa. Seiring dengan meningkatnya kelompok konservatif, dorongan-dorongan untuk bersikap intoleran terus dilakukan kepada non-Muslim. Kemunculan kelompok-kelompok *dayah* di kota, yang sebelumnya berada di pedesaan, terisinya posisi birokrat dari kelompok santri, serta kemunculan papan-papan reklame yang menyerukan syariat Islam, memperkuat pembentukan identitas tunggal Islam-Aceh.

Penutup

Diskriminasi tersembunyi yang diperlihatkan dalam dua kasus diatas terjadi karena menguatnya konstruksi identitas tunggal melalui penerapan syariat Islam. Untuk itu, penulis melihat perlu kiranya dibangun suatu pendekatan advokasi dengan mencakup tiga hal. *Pertama*, upaya memberikan pembacaan alternatif terhadap identitas Aceh yang mampu mengakomodasi beragam identitas lain dalam kontekssyariat Islam. *Kedua*, membangun ruang-ruang yang dapat dimanfaatkan untuk mempertemukan pemuda-pemuda yang berlatarbelakang agama berbeda. *Ketiga*, membantu minoritas non-Muslim dalam memperjuangkan kebebasan beragamanya serta mendapatkan perlakuan setara melalui pendampingan kasus dan perubahan kebijakan di Kota Langsa.

Ketiga macam advokasi ini diharapkan dapat menyentuh perubahan di ruang *downstream* (masyarakat) dan *upstream* (pemerintahan). Penting sekali mengangkat pembacaan dan narasi Kota Langsa yang juga merupakan kota multikultural dan religius. Upaya selanjutnya juga perlu melibatkan elemen masyarakat sipil yang ada di kota Langsa untuk membantu menghadirkan pertemuan pemuda-pemudi lintas iman sehingga terbangun dialog dan saling pengertian antara keyakinan yang berbeda. Adanya ruang-ruang dialog dan kegiatan-kegiatan sosial antarpemeluk agama yang berbeda berpeluang melahirkan pembacaan identitas baru. Upaya terakhir yang dapat dilakukan ialah pendampingan kasus diskriminatif terhadap non-Muslim, seperti yang menimpa Bu Mimi yang hingga saat ini rukonya masih disita oleh pemerintahan kota.

Daftar Pustaka

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Castells, Manuel. 2010. *The Power of Identity*. UK: Blackwell Publishing.

Bagir, Zainal Abidin. 2010. *Pluralisme Kewargaan*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Feener, R. Michael. 2013. "Social Engineering Through Shari'a: Islamic Law And State-Directed Da'wa In Contemporary Aceh,"*INDONESIA Law Review*. Year 3 Vol. 3. September - December 2013.

Klinken, Gerry Van & Ward Berenschot. 2015. *In Search of Middle Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Lombard, Denys. 1991. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka.

Mursyidin. 2015. *Membuat Syariat Islam Bekerja*. Langsa: Zawiyah Serambi Ilmu Pengetahuan.

Pergub Aceh No. 25 Tahun 2007 tentang Pendirian Rumah Ibadah

Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam, Ibadah dan Syiar Islam.

Saby, Yusni. 1996. *Islam and Social Change: The Role Of Ulama In Acehnese Society*. Michigan: UMI Disertation Service.

Salim, Arskal & Adlin Sila. 2010. *Serambi Mekah yang Berubah*: *Views From Within*. Tangerang: Pustaka Alvabet.

Sen, Amartya. 2017. *Kekerasan dan Ilusi Tentang Identitas*. Serpong: Marjin Kiri.

Surat Gubernur Aceh No. 140/6231 tertanggal 18 April 2016 mengenai Penjelasan Tentang Persyaratan Sebagai Bakal Calon *Keuchik*.

Surat MPU Kota Langsa Nomor 045. 2/364/2016.

Surat Dinas Syariat Islam Kota Langsa 451/393/2016.

Taylor, Reed. 2015. *Syariah as Heterotopia: Responses from Muslim Women in Aceh, Indonesia*. Religions ISSN 2077-1444.

Umar, Mawardi. 2013. *Mengadu Nasib di Kebun Karet: Kehidupan Buruh Ondernemin Karet di Aceh Timur, 1907-1939*. Banda Aceh: Pemintahan Provinsi Aceh.

Narasumber

Bu Mimi yang merupakan jemaat Bethel Kota Langsa. Wawancara di Grace Hotel pada tanggal 5 Januari 2016.

Ismail Fahmi Arrauf selaku FKUB Kota Langsa. Wawancara pada tanggal 28 November 2015 dikediamannya.

Khairul selaku Kabag Pemerintahan Kota Langsa. Wawancara pada tanggal 11 November 2015 di Kantor Kepala Bagian Pemerintahan Kota Langsa.

Samsu yang merupakan calon *keuchik* yang ditolak karena beragaman Buhda. Wawancara di kediamannya pada tanggal 3 Januari 2016.

Yan Simbolon yang merupakan Jemaat Gereja HKBPi Kota Langsa. Wawancara di kediamannya pada tanggal 2 Januari 2016.

BAGIAN TIGA

Diskriminasi dan Eksklusi Sosial

Diskriminasi dan Tata kelola Distribusi Kesejahteraan di Aceh Pasca-Konflik

Adri Patria

Pendahuluan

Otonomi khusus yang diikuti dengan pengalokasian 2% Dana Alokasi Umum (DAU) sebelum dialokasikan untuk daerah-daerah lainnya di Indonesia, merupakan manifestasi dari pemberlakuan keistimewaan bagi Aceh. Kesempatan emas ini bukanlah tanpa tantangan, mengingat tersiratnya potensi terjalnya aktualisasi skema otonomi khusus ini yang mampu menggelincirkan niatan akselerasi pembangunan pasca damai yang digadang-gadangkan dan bahkan telah tercium bau jauh dari keberhasilan yang diharapkan.

Pengalokasian dana tersebut hampir-hampir tanpa pengawalan prosedural-teknokratis untuk mampu menghasilkan dampak. Bahkan alokasi dana dalam jumlah besar tersebut justru menimbulkan kebingungan tersendiri bagi Pemerintah Aceh. Di satu sisi, kebingungan ini terindikasi dari begitu tingginya dana yang mengendap di perbankan dan tingginya dana SiLPA (Sisa Lebih Perhitungan Anggaran) setiap akhir tahun anggaran di Aceh. Hal ini terlihat dari fenomena mengendapnya dana Pemerintah Aceh di Bank Aceh sebesar Rp. 4,95 triliun hingga tahun 2017 yang menyebabkan lambatnya perputaran perekonomian masyarakat Aceh. Dengan realisasi Anggaran Pendapatan dan Belanja Aceh (APBA) lambat, dengan sendirinya akan menghambat pembangunan. Hal Ini pula yang memicu meningkatnya angka kemiskinan yang semakin tinggi di Aceh, mengingat tingkat kesejahteraan yang menurun sebagai dampak serius dari

pengelolaan APBA yang kurang tepat tersebut.[1] Pengendapan dana di Bank Aceh ini dinilai kurang tepat mengingat kebijakan Bank Aceh yang memilih menempatkan dana tersebut di Bank Indonesia dalam bentuk Sertifikat Bank Indonesia (SBI) atau surat berharga,yang justru merupakan manifestasi pengelolaan dana yang tidak berpihakpada masyarakat karena menyebabkan pertumbuhan ekonomi yang rendah, yang seharusnya disalurkan untuk menghidupkan sektor riil di Aceh.[2] Padahal, simpanan pemerintah daerah di perbankan dan SiLPA yang relatif tinggi mengindikasikan belum optimalnya pemanfaatan dana APBD oleh pemerintah daerah dalam penyediaan layanan publik dan pembangunan di daerah. Hal ini sungguh ironis, mengingat sumber pendanaan utama otonomi daerah justru berasal dari transfer pemerintah pusat.[3]

Namun di sisi lain, wacana kebingungan ini sendiri masih diragukan, mengingat terdapat indikasi keuntungan dari pengalokasian dana yang besar ini terkesan lebih diprioritaskan bagi elemen tertentu di Aceh yang dianggap paling berhak menerima dalam berbagai bentuk skema pendanaan dan pemberdayaan—dengan anggapan bahwa hal tersebut sebagai bentuk kompensasi atas perjuangan kelompok pejuang yang dominan pada masa konflik. Kerangka perjuangan pada fase konflik inilah yang melegitimasi paradigma proyeksi dominasi keuntungan atas dana-dana pasca konflik yang masuk ke Aceh pasca konflik, yang memicu penata-kelolaan alokasi dana DAU terlihat sarat kepentingan politis pihak-pihak tertentu di Aceh.

Interpretasi terhadap konsensus politik seperti MoU Helsinki yang memang menitikberatkan kepentingan pihak-pihak tertentu yang kemudian ikut menjalar dalam nalar penata-kelolaan anggaran yang masuk ke Provinsi Aceh, telah menyebabkan terjadinya fragmentasi sosial dan ekonomi yang bercampur-aduk dengan persoalan kultural yang berbeda pula. Persoalan kronis ini yang

1 "Menimbang Pemekaran Aceh", *Pikiran Merdeka*, 18 Februari 2016.

2 *Ibid.*

3 Lihat Ringkasan Eksekutif Kajian SiLPA Kementerian Keuangan, 10 November 2017.

kemudian mengkristal dalam bentuk tuntutan pemisahan diri dari Aceh sebagai provinsi induk dengan membentuk Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA), yang merupakan manifestasi nyata dari salah urusnya dana otonomi khusus tersebut.

Politik Pemekaran

Sebagaimana diketahui, tuntutan pembentukan Provinsi ALA diprakarsai oleh enam daerah kabupaten/kota yang berada pada wilayah tengah hingga tenggara Aceh, yakni Kabupaten Bener Meriah, Kabupaten Aceh Tengah, Kabupaten Gayo Lues, Kabupaten Aceh Tenggara, Kabupaten Aceh Singkil, dan Kota Subulussalam. Tuntutan pemekaran tersebut berbasis pada persoalan kesenjangan distribusi kesejahteraan yang dianggap efek dari isu geografis yang sulit—karena merupakan wilayah pegunungan yang tidak stabil dan agak sulit terjangkau, kontur sosial dan budaya masyarakat yang jauh berbeda dari wilayah pesisir Aceh yang dominan berkuasa di lembaga politik dan pemerintahan di Aceh, turut diperparah dengan keterisolasian pembangunan ekonomi lokal dalam enam wilayah tersebut yang memang merupakan efek domino dari kebijakan pembangunan di Aceh pasca damai yang cenderung politis. Belum lagi ditambah dengan efek samping bahwa keenam wilayah kabupaten/kota ini ketika konflik berada pada posisi lebih dominan anti-GAM. Memang sejak konflik bersenjata berlangsung di Aceh, mayoritas masyarakat daerah-daerah ini—khususnya di wilayah Kabupaten Bener Meriah dan Kabupaten Aceh Tengah—juga membentuk *front* perjuangan mempertahankan NKRI dan turut menyerang GAM secara terbuka. Posisi ini terasa cukup dilematis, ketika pasca damai daerah-daerah semacam ini harus dihadapkan pada realita bahwa kemudian para mantan anggota GAM lebih mampu mendominasi kekuasaan legislatif dan eksekutif baik di level provinsi maupun pada level kabupaten/kota di pesisir Aceh. Kompleksitas semacam inilah yang kemudian mengarahkan pada simpul seolah-olah perjuangan untuk membangun Aceh pasca konflik terkesan main-main dan jauh dari level mati-matian.

Anggapan dan praktik pembangunan yang cenderung diskriminatif terhadap wilayah tengah-tenggara Aceh tersebut

bukanlah suatu hal yang mengada-ada. Dari data-data yang dihimpun, masyarakat di enam wilayah tersebut menunjukkan secara faktual bahwa tingkat kesejahteraan di wilayah mereka cukup memperihatinkan yang disebabkan oleh keterbatasan infrastruktur jalan yang pada akhirnya menyebabkan daerah mereka terisolasi dari akses perdagangan hasil kekayaan daerah mereka. Ketimpangan ini salah satunya mengemuka melalui contoh gagalnya praktik gagasan pembukaan jalan Gelombang Muara-Situlen. Padahal, beban anggaran yang diperlukan untuk membangun akses jalan ini tidak seberapa dibandingkan aneka proyek di Aceh bagian Timur dan Utara, yang terkadang justru dibangun di daerah yang tidak berpenduduk. Bagaimana tidak, dari Kota Subulussalam menuju ke kabupaten tetangga seperti Aceh Tenggara dan Gayo Lues saja harus memutar ke Provinsi Sumatera Utara. Hal-hal semacam inilah sebagai salah satu manifestasi kesenjangan sosial dan berpotensi konflik akibat kesan perbedaan kasta etnis, imej anak tiri dan praktik marjinalisasi di Aceh.[4] Belum lagi ditambah kasus seperti di Kabupaten Aceh Singkil yang terus-menerus menghadapi masalah banjir serius dan krisis air bersih.[5] serta masalah keseimbangan kekuasaan dalam konteks pengisian formasi birokrasi setingkat pejabat eselon dua dalam lingkup Pemerintahan Aceh. [6]

Bukti lain menunjukkan, khususnya di wilayah tenggara Aceh, tingkat masyarakat yang terlibat aktivitas kriminal seperti pembudidayaan tanaman ganja dan pendistribusiannya cukup siginifikan. Hal ini terbukti dengan begitu dominannya penghuni lembaga pemasyarakatan di daerah tersebut yang merupakanpara pelaku yang terlibat dalam praktik kriminal tersebut.[7] Belum lagi para pelaku yang menghuni lembaga pemasyarakatan Tanjung Gusta Medan, Sumatera Utara—karena Sumatera Utara merupakan daerah utama distribusi barang haram tersebut.[8] Praktik kriminal ini tidak lain sebagai akibat dari minimnya lapangan pekerjaan

4 "Alabas Tidak Haram", *Serambi Indonesia*, 25 Agustus 2017.

5 "Jangan Alergi Dengan Pemekaran Aceh", *Serambi Indonesia*, 11 Maret 2016.

6 "Alabas Tidak Bertentangan Dengan UUPA", *Serambi Indonesia*, 16 Februari 2016.

7 Wawancara dengan H. M. Amru, Bupati Gayo Lues, 24 November 2017.

8 Kumpulan hasil wawancara dengan keluarga pelaku di Kabupaten Gayo Lues, 18-26 November 2017.

dan begitu sulitnya mendapatkan penghasilan yang halal di daerah tersebut.

Kompleksitas masalah-masalah di atas semakin lengkap dengan kehadiran fenomena 'ikan sampah' dan 'koran basi' yang merupakan sebuah manifestasi realita ekonomi dan politik pembangunan di Aceh yang masih jauh dari kata sejahtera, sehingga mengerucut dalam logika kebutuhan akan pemekaran Aceh. 'Ikan sampah' adalah segala campuran segala jenis ikan berukuran kecil yang bersumber dari laut yang dikeringkan tanpa diasinkan. Ikan sampah ini hanya dapat ditemukan di daerah tengah-tenggara Aceh yang merupakan daerah pegunungan dengan akses jalan yang relatif sulit dan berliku-liku. Kemunculan ikan sampah merupakan suatu fenomena begitu sulit dan mahalnya ikan segar yang dapat dikonsumsi oleh masyarakat tengah-tenggara Aceh yang menuntut pemekaran.[9] Demikian pula halnya dengan 'koran basi', merupakan harian lokal[10] yang berskala nasional yang hanya dapat dibaca oleh masyarakat tenggara-selatan Aceh satu hari setelah harian tersebut diterbitkan di daerah pesisir Aceh. Koran basi muncul sebagai manifestasi langsung dari keterisolasian wilayah tenggara-selatan Aceh (khususnya wilayah Gayo Lues, Aceh Tenggara, Aceh Singkil dan Subulussalam) yang diakibatkan oleh akses jalan yang tidak memadai dan sulit dijangkau.[11]

Adanya ketimpangan pembangunan, khususnya akses jalan yang layak dan memadai, dinilai sebagai pemicu hadirnya fenomena 'ikan sampah' dan 'koran basi' di wilayah tengah tenggara Aceh ini merupakan persoalan utama penyulut semangat munculnya tuntutan pemekaran dari enam kabupaten/kota tersebut, yang dikaitkan dengan eksistensi dan identitas diri khususnya dalam bentuk identitas etnis dan kultural. Pengentalan identitas lokal ini muncul dalam bentuk tuntutan pembentukan Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA). Hal tersebut seperti 'gayung bersambut' dengan kacamata pemerintah pusat dalam melihat kebijakan pemekaran, yakni terkait dengan kerapuhan identitas keindonesiaan. Keragaman

9 Hasil observasi peneliti sejak 1996 hingga November 2017.

10 Surat kabar lokal Aceh Serambi Indonesia.

11 Hasil observasi peneliti sejak September 2009 hingga November 2017.

identitas etnis, dan luasnya rentang kendali pemerintahan di wilayah Indonesia, yang menyebabkan rendahnya rasa kebangsaan di banyak daerah di pedalaman.[12] Yang menjadi pertanyaan kemudian, dengan begitu besarnya potensi sumber daya alam disertai dukungan dana perimbangan dan dana otonomi khusus yang mengalir ke Aceh, mengapa tingkat kesejahteraan masyarakat di Aceh pasca damai tidak ubahnya seperti ketika konflik berlangsung? Enam daerah yang menuntut pemekaran ini hanyalah merupakan representasi dari penegasan keberanian untuk menyatakan begitu tidak adilnya distribusi kesejahteraan di Aceh, walaupun telah diberikan dana yang melimpah. Analisis ini akan menjelaskan akar permasalahan utama dan sekaligus mengungkapkan celah advokasi yang teridentifikasi melalui tuntutan pemekaran yang didasari oleh praktik distribusi kesejahteraan yang diskriminatif. Dengan mendorong praktik keseimbangan kekuasaan yang sensitif aspek sosio-kultural di level penatakelolaan birokrasi pemerintahan Aceh, dan mendorong rekayasa kebijakan pembangunan wilayah etnis pedalaman yang disertai praktik alokasi dana pembangunan yang proporsional, menjadi alternatif utama strategi advokasi yang dijalankan.

Kerapuhan Infrastruktur Sosial-Politik dalam Penyelenggaraan Pemerintahan

Setiap upaya untuk mendorong kinerja dan kemampuan menjalankan fungsi-fungsi yang melekat dalam diri pemerintah daerah, mensyaratkan kehadiran infrastruktur sosial-politik yang kokoh. Infrastruktur sosial-politik ini menyangga kelangsungan berbagai institusi yang disiapkan untuk penyelenggaraan pemerintahan. Proses akselerasi pembangunan di daerah—baik itu dijalankan dengan cara menghadirkan provinsi baru atau mendorong maksimalisasi fungsi provinsi yang sudah ada—yang mengalami berbagai kendala seperti keterisolasian, kemiskinan, keterbelakangan selalu mempersyaratkan adanya infrastruktur sosial

12 Lihat Pratikno dan Hasrul Hanif. "*Kerangka Pikir Kebijakan Pemekaran*" dalam Cornelis Lay dan Purwo Santoso, 2006. *Perjuangan Menuju Puncak,* Yogyakarta: S2PLOD, 2006, hlm. 7.

politik. Banyak pemerintah daerah gagal menjalankan fungsinya pertama-tama dan terutama karena kealpaan modal sosial di atas.[13]

Dalam konteks Provinsi ALA, kehendak untuk meng-akselerasi pembangunan daerah menjadi sedemikian kuat mengingat berbagai hal penting yang terkait dengan letak geografis, historisitas maupun problem pelayanan dasar. Ketiga aspek ini dalam banyak hal berhimpitan dengan kepentingan nasional secara lebih luas. Di sinilah pentingnya kekuatan infrastruktur-infrastruktur sosial-politik yang ada.

Pertama, dari sisi posisi geografis. Kabupaten/kota yang tergabung dalam ALA terletak di dekat perbatasan dengan Provinsi Sumatera Utara secara keseluruhan. Secara historis wilayah-wilayah yang tercakup dalam Provinsi ALA ini telah menjadi salah satu titik bersejarah dalam pembentukan identitas ke-Indonesiaan, mengingat wilayah ini pernah menjadi kamp militer Indonesia untuk melawan Belanda dalam konteks perang "Medan Area". Ini artinya, upaya mengakselerasi pembangunan di wilayah Provinsi ALA ini juga menjadi cara untuk merawat simpul-simpul sejarah kebangsaan Indonesia.

Kedua, dalam konteks budaya. Isu yang terpenting dari hal tersebut adalah pada wilayah lokalitas persamaan budaya dari suatu daerah. Dalam kasus tuntutan pembentukan Provinsi ALA, perbedaan ini kemudian muncul sebagai isu yang mengemuka. Hal ini sangat terkait dengan kesadaran etnis di dalam wilayah tersebut yang dapat mewarnai ketiga aspek lainnya yakni politik, ekonomi dan sosial.[14] Hal ini tampaknya juga menjadi penting dan disadari oleh *founding fathers* Indonesia ketika mendirikan negara ini, Mohammad Hatta pernah mengatakan bahwa:

> "Oleh karena Indonesia terbagi atas beberapa pulau dan golongan-golongan bangsa, maka perlulah tiap-tiap golongan, besar, kecil,

13 Santoso Brotodihardjo, Pengantar Ilmu Hukum Pajak, PT. Refika Aditama, Bandung. 2008. Hlm. 23.

14 Lihat Bilal Dewansyah dan Giri Ahmad Taufiq. *Konsepsi Pemekaran Aceh (ALA dan ABAS) Dan Pengaruhnya Terhadap Peningkatan Kesejahteraan dan Kehidupan Kultural Masyarakat*. Makalah ini merupakan hasil riset independen *Bandung Free School for Democratic Society (BFS)* dan dipublikasikan pada Seminar Internasional di Percik – Salatiga, 2008.

> mendapat otonomi, mendapat hak untuk menentukan nasib sendiri. Satu-satunya dapat mengatur pemerintahan sendiri menurut keperluan dan keyakinan sendiri, asal saja peraturan masing-masing tidak berlawanan dengan dasar-dasar pemerintahan umum."[15]

Menempatkan budaya sebagai isu sentral dalam konteks pemekaran, sangat terkait dengan pilihan-pilihan lokal *(local choice)* terhadap proses pembangunan daerah bersangkutan dan pengakomodasian kepentingan-kepentingan politik yang berdasarkan pada identitas kelompok.[16]

Pada prinsipnya, perbedaan identitas etnis antara wilayah tengah-tenggara dengan wilayah pesisir timur-utara Aceh bukanlah semata-mata persoalan kultural semata. Namun juga diselimuti oleh stigma orang 'non-Aceh' yang keberatan disebut orang 'Aceh'—selaku etnis mayoritas yang mendiami wilayah pesisir Aceh. Hal ini didasari sikap pro-NKRI atau pro-GAM, yang menempatkan masyarakat Aceh secara luas dalam posisi dilematis. Mendukung NKRI maka akan berhadapan dengan GAM, demikian pula sebaliknya, mendukung GAM maka akan berhadapan dengan TNI/Polri. Kecenderungan etnis asli yang mendiami wilayah tengah-tenggara Aceh (non-Aceh) merupakan masyarakat yang dominan pro-NKRI dan anti-GAM. Sehingga, ketika pasca damai Aceh, di mana mantan GAM lebih dominan menguasai tampuk kekuasaan di Aceh, keengganan etnis 'non-Aceh' didominasi oleh etnis 'Aceh' ikut menguatkan isu pengentalan identitas sosio-kultural tersebut.

Dengan konstelasi kekuasaan yang dominan dikuasai oleh masyarakat Aceh pesisir,—seperti jabatan Gubernur yang sama sekali tidak pernah dipegang oleh masyarakat yang berasal dari etnis pedalaman—semakin memberikan tantangan tersendiri bagi konsep pembangunan berbasis kewilayahan di Aceh. Namun pada prinsipnya, dalam melihat celah advokasi tersebut, dapat diterapkan strategi mendorong upaya penyeimbangan kekuasaan khususnya pada level penatakelolaan birokrasi dalam lingkup Pemerintahan Aceh. Penyeimbangan kekuasaan melalui penataan formasi birokrasi ini jauh lebih memungkinkan dibandingkan berupaya

15 Bagir Manan. *Hubungan Antara Pusat dan Daerah Menurut UUD 1945*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994, hlm. 33.

16 *Op. Cit.*

mendorong kandidat dari etnis pedalaman untuk menjadi Gubernur, mengingat sistem demokrasi yang mensyaratkan pemilihan melalui mekanisme suara terbanyak yang akan cenderung menempatkan etnis Aceh sebagai etnis mayoritas lebih memungkinkan menduduki posisi puncak pemerintahan di Aceh tersebut, meskipun pintu keistimewaan Aceh membuka kemungkinan membelokkan sistem demokrasi liberal tersebut melalui rekayasa pola pemilihan kepala daerah di Aceh—sebagaimana praktik kekuasaan pemerintahan di Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta.

Strategi penyeimbangan kekuasaan pada level tata kelola birokrasi ini ditujukan agar paradigma pembangunan di Aceh teralokasi melalui program-program pembangunan yang lebih berkeadilan, tepat gunadan layak bagi daerah-daerah yang dihuni etnis/kultur pedalaman tengah-tenggara yang menuntut pemekaran. Di samping itu, strategi ini juga akan mendorong terwujudnya paradigma tata kelola pemerintahan yang setara dan berkeadilan sebagai manifestasi pelembagaan infrastruktur sosial-politik yang akomodatif terhadap berbagai kepentingan masyarakat dalam penyelenggaraan pemerintahan di Aceh.

Dari berbagai cara berpikir yang telah diungkapkan di atas, tergambar bahwa upaya mendorong pembangunan di wilayah yang menuntut pemekaran harus mempertimbangkan aspek kepentingan lokal (mengakomodir etnis yang ada, penghargaan atas budaya lokal, mengatasi kemiskinan, keterbelakangan, masalah infrastruktur, pembangunan ekonomi, dan lain-lain) serta aspek kepentingan nasional (menjaga integrasi nasional dan sejarah bangsa). Hal-hal inilah yang semakin menunjukkan pentingnya tata kelola terhadap pluralnya kepentingan yang ada di Aceh dan penghargaan atas keberagaman yang ada di Aceh itu sendiri.

Logika Distribusi Kesejahteraan dalam Masyarakat Multikultur

Pasca damai, tepatnya ketika Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA) disahkan, yang kemudian diikuti oleh aturan pelaksana turunannya, dampaknya

cukup terasa dalam bentuk peningkatan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) yang ditunjang oleh dana otonomi khusus yang cukup besar. Hal ini belum lagi ditambah atas perolehan dana bagi hasil kekayaan alam Aceh. Legitimasi keistimewaan Aceh yang dikuatkan dalam undang-undang tersebut, cukup membuat Aceh bernafas lega, setidaknya untuk melakukan akselerasi pembangunan politik, ekonomi, sosial dan budaya pasca konflik yang memperihatinkan. Banyaknya tatanan politik, sosial, dan ekonomi yang bergeser ketika konflik berkecamuk di Aceh, memaksa segenap elemen masyarakat Aceh untuk lebih fokus dalam mendesain ulang konsep pembangunan menyeluruh daerahnya tersebut. Hal ini juga cukup terbantu dengan kehadiran berbagai organisasi dan bantuan internasional pasca tsunami dengan misi merehabilitasi dan merekonstruksi Aceh. Namun, bantuan yang datang dengan eskalasi begitu besar ini juga bukan tanpa dampak, yang paling kentara terlihat dari tingkat kemandirian masyarakat Aceh yang semakin terus turun. Ketergantungan yang merupakan manifestasi dari pemberian bantuan yang sangat mudah dan bersifat sementara di Aceh pasca tsunami dan konflik, terus *sustain* dan menjadi efek turunan dalam paradigma tata kelola Aceh kemudian, pasca ditinggalkan para donor-donor tersebut hingga saat ini.

Konflik berkepanjangan yang berakhir dengan tercapainya kesepakatan damai di penghujung 2005 silam ditambah efek sosial-ekonomi pasca tsunami tersebut, telah memungkinkan artikulasi politik secara leluasa yang bermanifestasi dalam suatu konsensus politik. Hal ini terbukti dengan hadirnya UUPA tersebut yang memang merupakan turunan dari konsensus politik yang pada awalnya tertuang dalam *Memorandum of Understanding (MoU)* antara Pemerintah Republik Indonesia dan GAM.

Namun demikian, pasca konsensus, persoalan-persoalan yang memang telah ada di Aceh tidaklah berhenti begitu saja. Praktik desentralisasi pasca damai di Aceh terkesan semakin menegaskan, dengan begitu heterogennya masyarakat Aceh yang terdiri dari berbagai etnis dan budaya yang sangat berbeda, akan memunculkan disparitas paradigma kekuasaan yang berimplikasi pada substansi

posisi lokus kekuasaan itu sendiri. Ketika pada masa Orde Baru 'Jakarta' (Pemerintah Pusat) dituding sebagai 'biang keladi' yang paling bertanggung jawab terhadap ketimpangan pembangunan dan pengabaian kearifan lokal di Aceh, saat ini justru Pemerintah Provinsi Aceh lah yang dituding sebagai aktor yang bertindak sebagai "Jakarta" pada era otonomi daerah ini, dikarenakan pola sentralisasi kewenangan dan fiskal yang berada di provinsi. Sebagai contoh, kegagalan pembangunan Museum Gayo yang berasal dari dana kementerian Kebudayaan pada tahun 2011 yang lalu. Proyek Pembangunan Museum Gayo di Takengon yang dananya bersumber dari APBN 2011 senilai Rp. 5 Miliar akhirnya gagal dan dananya kembali ke Pusat. Kegagalan itu tidak terlepas dari adanya perbedaan kepentingan bahkan tarik menarik antara sejumlah pejabat Provinsi Aceh dengan Pemerintah Kabupaten Aceh Tengah. Dana Rp. 5 miliar yang berada pada Departemen Pariwisata dan Budaya RI kembali ke Pusat. Dalam perencanaannya, Museum Gayo akan dijadikan wadah penyimpanan, iventarisasi, dan penyimpan situs sejarah Gayo. Museum itu sendiri direncanakan dibangun di lokasi Rumah Pitu Ruang (rumah adat Gayo) di Kampung Kemili, Kecamatan Bebesen, Aceh Tengahsebagai daerah asal suku Gayo sesuai dengan sejarah pusat kekuasaan 'Kerajaan Linge' tempo dulu.[17]

Contoh lainnya adalah persoalan pengibaran "bendera bulan bintang" (bendera GAM ketika konflik) di wilayah pesisir Aceh, sedangkan bendera bulan bintang tersebut dibakar masyarakat yang menuntut pembentukan provinsi ALA yang menggantikannya dengan mengibarkan bendera merah putih di setiap rumah dan jalan-jalan dalam wilayah enam kabupaten/kota tersebut.[18] Hal ini semakin menyulut emosi kewilayahan di Aceh, ditengah kebingungan pemerintah Aceh yang di satu sisi sebagai wakil pemerintah pusat sedangkan di sisi lainnya sekaligus sebagai pimpinan mantan anggota GAM. Disparitas yang mengarah pada terbelahnya paradigma integrasi politik, sosial dan budaya mendasar ini semakin meneguhkan paradigma otonomi daerah itu sendiri.

17 "Proyek Museum Gayo Rp 5 Miliar Gagal", *Serambi Indonesia*, 2 Januari 2012.
18 "Massa Gayo Bakar Bendera", *Serambi Indonesia*, 5 April 2013.

Tuntutan pemekaran mempunyai rasionalitasnya sendiri. Bagi pemerintah pusat, adanya ketimpangan pembangunan yang terkonsentrasi di pulau Jawa selama masa Orde Baru merupakan salah satu penyulut semangat munculnya tuntutan pemekaran dari daerah-daerah di luar Jawa. Keinginan masyarakat lokal untuk menunjukkan eksistensi politik dan identitas diri dalam bentuk identitas etnis, agama, dan bahasa. Pengentalan identitas lokal muncul dalam banyak kasus pemekaran salah satunya tuntutan pembentukan Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA) ini. Hal tersebut seperti 'gayung bersambut' dengan kacamata pemerintah pusat dalam melihat kebijakan pemekaran, yakni terkait dengan Kerapuhan identitas keindonesiaan. Keragaman identitas etnis, dan luasnya rentang kendali pemerintahan di wilayah Indonesia menyebabkan rendahnya rasa kebangsaan di banyak daerah di pedalaman. Pemekaran dengan demikian dimanfaatkan sebagai sarana untuk mendekatkan pemerintahan kepada masyarakat dengan menghadirkan pemerintah secara langsung di tengah-tengah masyarakat, sehingga dapat mempertebal identitas ke-Indonesiaan di daerah.[19]

Namun, rasionalitas diatasterlihat kontradiktif dengan logika politik elit kekuasaan di Aceh. Pemerintah Aceh menanggapi isu pemekaran ini dengan menggunakan tameng yuridis sebagai manifestasi penguatan legitimasi kepentingan politik sebagaimana yang tertuang dalam MoU Helsinki antara Pemerintah RI dan GAM (bahwa perbatasan Aceh merujuk pada perbatasan 1 Juli 1956—Aceh secara teritorial tetap utuh seperti saat ini). Seharusnya, pemerintah provinsi dan lembaga legislatif di level provinsi mampu mengartikulasikan dengan baik bahwa tetap bergabung dengan Aceh sebagai provinsi induk merupakan suatu pilihan terbaik bagi daerah-daerah tersebut, tentunya ditunjukkan oleh praktik-praktik pembangunan yang menguntungkan bagi setiap daerah di Aceh. Begitu sentralnya peran provinsi di Aceh dibandingkan daerah-daerah lainnya di Indonesia disebabkan pemberlakuan undang-undang pemerintahan daerah yang berbeda. Kekhususan Aceh dengan UUPA nya telah menekankan bahwa titik tekan otonomi

19 Pratikno dan Hasrul Hanif. *Loc. Cit*. hlm. 7.

berada di provinsi yang pada akhirnya menjadikan provinsi sangat menentukan nasib kabupaten/kota. Hal ini berbanding terbalik dengan daerah-daerah lainnya di Indonesia yang mengadopsi Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah—yang kemudian berubah menjadi Undang-undang nomor 23 Tahun 2015—yang menekankan titik berat otonomi berada pada kabupaten/kota sehingga peran provinsi menjadi sangat kecil.

Dengan keistimewaan hak otonomi yang dimilikinya, khususnya dalam konteks pengalokasian dana otonomi khusus dari APBN, memiliki pusat pengendalian pada level provinsi telah menyebabkan pemerintah kabupaten/kota beserta Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten/Kota kehilangan peranan dalam merencanakan dan mengawasi penggunaan anggaran tersebut yang bersumber dari bagi hasil kekayaan alam Aceh, pajak dan dukungan dari pemerintah nasional yang cukup besar dibandingkan daerah lain yang tanpa kekhususan dalam hak otonomi yang dimiliki.

Dengan mekanisme kontrol dana otonomi khusus yang berada dalam kekuasaan provinsi seperti ini, sangatlah sulit membayangkan kemungkinan adanya pemberdayaan terhadap ekonomi masyarakat, yang mana masyarakat yang dimaksud merupakan tanggung jawab kabupaten/kota. Mekanisme kontrol dana tersebut menyebabkan kabupaten/kota di Aceh kesulitan dalam menyelesaikan persoalan kesejahteraan faktual yang terjadi di dalam wilayah mereka, yang seharusnya pemerintah pada level kabupaten/kota lah yang memiliki potensi untuk merencanakan dana tersebut mengingat merekalah yang memiliki masyarakat secara langsung.

Fenomena permasalahan kontrol dana di provinsi yang dominan ini mejelaskan persoalan defisit anggaran yang menimpa sepuluh kabupaten/kota di Aceh pada tahun anggaran 2010.[20] Belum lagi dilihat dari dinamika serapan anggaran Pemerintah Aceh yang senantiasa relatif rendah. Berdasarkan analisis yang dilakukan MaTA bersama tim PECAPP, keterlambatan pengesahan anggaran pada tahun 2008, yang hampir enam bulan, membuat daya serap

20 "Malapetaka Defisit Anggaran Kabupaten/Kota di Aceh", *Serambi Indonesia*, 10 Desember 2010.

anggaran rendah, hanya 67,09 persen. Selanjutnya, pada tahun 2010, Anggaran Pendapatan dan Belanja Aceh (APBA) yang terlambat dua bulan lebih mampu menyerap anggaran hingga mencapai 91,29 persen.[21] Pada tahun 2014, Masyarakat Transparansi Aceh (MaTA) menilai realisasi Anggaran Pendapatan dan Belanja Aceh tahun 2014 jauh dari target. Bahkan hingga 5 November 2014, realisasi keuangan baru mencapai 58,4 persen dan realisasi fisik baru mencapai 65 persen dari total APBA-Perubahan 2014 sebesar Rp. 12,9 Triliun. Kondisi ini menunjukkan bahwa kinerja Pemerintah Aceh tidak lebih baik dari tahun sebelumnya, walau pengesahan anggaran tahun 2014 lebih cepat dari tahun-tahun sebelumnya.[22] Yang paling terkini, pada tahun 2017, hingga bulan Agustus, daya serap anggaran Pemerintah Aceh baru mencapai 33 persen dari total APBA sebesar Rp. 14,7 Triliun, dimana masih terdapat 511 paket proyek yang belum dilelang, dan ratusan paket proyek yang belum ditentukan pemenangnya.[23] Ironis memang, ketidakmampuan pemerintah provinsi dalam menghabiskan anggaran yang ada berbanding terbalik dengan tingkat kebutuhan riil kabupaten/kota yang menuntut pemekaran. Dengan demikian, distribusi kesejahteraan yang merata dan setara di Aceh sangat tergantung dari kebijaksanaan pemerintah provinsi yang didukung oleh DRPD provinsi. Tuntutan pemekaran provinsi menunjukkan bahwa ada yang salah dengan distribusi kesejahteraan selama ini di Aceh pasca damai.

Kabupaten/kota yang tergabung dalam usulan pembentukan Provinsi ALA tampaknya bukan merupakan daerah yang memiliki pendapatan daerah yang tinggi. Dengan demikian segala komponen pendapatan daerahnya rendah yang ditunjukkan oleh kapasitas fiskalnya yang cukup rendah. Dengan kondisi daerah yang tertinggal, dapat dipastikan bahwa kebutuhan fiskal daerah-daerah tersebut tinggi. Akan tetapi, wilayah yang menuntut pemekaran ini setidaknya terbantu dengan adanya dana bagi hasil, terutama yang

21 "Pengesahan Anggaran Provinsi Aceh Selalu Terlambat", *Tempo*, 20 Januari 2013.
22 Masyarakat Transparansi Aceh (MaTA), *Siaran Pers: Realisasi Anggaran Aceh Rendah*, 6 November 2014.
23 "Daya Serap Anggaran masih Rendah", *Serambi Indonesia*, 5 Agustus 2017.

berasal dari bagi hasil minyak dan gas bumi yang ada di bagian Aceh pesisir. Jika terjadi pemekaran, maka dana bagi hasil daerah-daerah hasil pemekaran juga berkurang karena provinsi yang terbentuk wilayahnya pasti lebih kecil dari Aceh sekarang. Dengan sendirinya objek pajak pusat dan sumber daya alam yang hasil pengelolaannya menjadi sumber dana bagi hasil juga berkurang. Di sisi lain, provinsi mendapatkan dana alokasi umum sesuai dengan alokasi dasar dan celah fiskal yang ada. Sudah dapat dipastikan dengan kondisi daerah yang menuntut pembentukan Provinsi ALA yang tertinggal, pelayanan dasar kepada masyarakat cukup minim dan kebutuhan untuk memenuhinya cukup tinggi. Dengan demikian, celah fiskal di calon provinsi tersebut juga cukup tinggi, sehingga dana alokasi umum yang didapatkan pun akan cukup tinggi. Artinya, pemenuhan pelayanan dasar di daerah ALA dapat terbantu bahkan terpenuhi secara optimal.[24]

Merunut ke belakang, Provinsi Aceh ini dibentuk melalui Undang-undang Nomor 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Provinsi Aceh dan Perubahan Peraturan Pembentukan Provinsi Sumatera Utara. Undang-undang ini lahir pada masa pemerintahan Presiden Soekarno. Dengan berpatokan pada undang-undang tersebut, berarti Provinsi Aceh hingga kini telah berusia 52 tahun atau lebih setengah abad. Walaupun telah berusia 53 tahun, provinsi ini masih menorehkan rangking tujuh termiskin di Indonesia dan peringkat kedua termiskin di Sumatera. Data Badan Pusat Statistik (BPS) Aceh, pada September 2015 jumlah penduduk miskin di Aceh mencapai 859. 000 orang atau 17,11% dari jumlah penduduk Aceh.

Dari persentase angka kemiskinan tersebut, terlihat bahwa penduduk miskin itu paling dominan terkontribusi dari kabupaten/kota yang menuntut pembentukan Provinsi ALA. Hal ini mengindikasikan bahwa "kue pembangunan" belum terdistribusi secara proporsional kepada kabupaten/kota dalam wilayah yang menuntut pemekaran.[25]

---

24 Bilal Dewansyah dan Giri Ahmad Taufiq. *Loc. Cit.*

25 "Matematika Pemekaran Aceh", *Serambi Indonesia*, 18 Februari 2016.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, tuntutan pemekaran Aceh didasari oleh keluhan bahwa selama ini wilayah-wilayah yang menuntut pemekaran tidak tersentuh oleh progam-program pembangunan secara optimal. Kondisi daerah penuntut pemekaran yang secara geografis berupa pegunungan sangat tinggi dan curam dengan kondisi jalan yang berkelok-kelok, menjadi satu masalah yang menyulitkan pembangunan di daerah tersebut termasuk dalam memberikan pelayanan kepada masyarakat. Kabupaten Aceh Singkil misalnya, lebih menyerupai kota kecamatan dibandingkan sebuah kabupaten. Singkil saat ini bahkan terancam tenggelam akibat kondisi daratan yang turun pascagempa Nias tahun 2005. Selain itu, hampir tidak terlihat pembangunan berarti di daerah pedalaman atau pulau luar di Kepulauan Banyak. Demikian juga dengan Blangkejeren, ibukota Kabupaten Gayo Lues, di mana kekayaan alamnya tak mampu membuatnya berkembang. Posisinya yang berada di tengah dataran tinggi Gayo sangat susah diakses. Kesulitan transportasi pula yang membuat kecamatan pedalamannya, seperti Kecamatan Pining dan Kecamatan Trangon, sangat terisolasi. Hal hampir serupa terjadi di Bener Meriah. Praktis hanya Kabupaten Aceh Tengah dan Kabupaten Aceh Tenggara yang kondisinya lumayan maju. Namun, di daerah pedalaman, seperti Pameung, Kabupaten Aceh Tengah, kondisinya tidak kalah mengenaskan. Kedua daerah ini juga memiliki ketergantungan tinggi dengan daerah tetangga. Kabupaten Aceh Tengah sangat tergantung pada Kabupaten Bireuen, dan Kabupaten Aceh Tenggara sangat tergantung pada Kabupaten Karo, Sumatera Utara.[26]

Dari dimensi teritorial, keseluruhan wilayah yang tergabung dalam ALA memiliki luas wilayah 93. 213 km^2 atau 40,5% luas keseluruhan Aceh (lihat Tabel 4. 1).

26 "Laporan Khusus Aceh Baru, Jika Aceh Menjadi Tiga", *Kompas*, 14 Agustus 2006.

Tabel 4. 1
Luas Wilayah dan Jumlah Penduduk Berdasarkan Kabupaten/Kota

Distrik Induk	Luas Area		Jumlah Penduduk	
	(km²)	%	jiwa	%
Bener Meriah	15. 329	16,4	18. 114	15,74
Aceh Tengah	21. 698	23,27	27. 376	23,79
Gayo Lues	19. 979	21,43	21. 589	18,76
Aceh Tenggara	14. 276	15,31	19. 822	17,23
Aceh Singkil	14. 534	15,59	19. 042	16,55
Sulubussalam	7. 397	7,93	9. 097	7,89
Jumlah	**93. 213**	**100**	**115. 040**	**100**

Sumber: Data BPS 2012

Wilayah ALA ini bila dihitung jarak tempuh cenderung lebih dekat dengan ke Sumatera Utara dibandingkan Banda Aceh sebagai ibukota Provinsi Aceh. Keseluruhan Wilayah ALA cenderung merupakan dataran tinggi yang juga cenderung sulit dijangkau dikarenakan medan jalan yang cukup sulit dan sering terputus. Dikarenakan kondisi medan jalan darat yang begitu sulit, sarana aksesibilitas umumnya masih kurang memadai untuk melayani kebutuhan masyarakat di dalam wilayah ini. Hal ini mengakibatkan kondisi masyarakat tersebut selalu bergelut dengan keterisolasian dan keterbatasan, yang pada akhirnya berakibat kepada keterbelakangan ekonomi, sosial dan budaya yang memprihatinkan. Dengan melihat paparan permasalahan dan celah advokasi yang ada, strategi mendorong alokasi dana pembangunan khusus, terutama pembangunan infrastruktur jalan yang layak yang akan menghubungkan daerah-daerah pedalaman Aceh yang menuntut pemekaran dengan pusat-pusat perekonomian dan pendidikan, merupakan strategi yang dinilai sangat tepat dikarenakan strategi

ini bertumpu pada rekayasa kebijakan pembangunan yang diprioritaskan pada daerah pedalaman Aceh—khususnya akses jalan—yang tepat dan memadai.

Penutup

Di Aceh, persebaran dan pelembagaan pembangunan, dan tentunya modernisasi, terbatas di kalangan elite Aceh yang didominasi para mantan GAM yang berbasis di wilayah pesisir yang terserap menjadi bagian dari proses modernisasi tersebut. Pada gilirannya, mereka pula yang menjadi agen yang mereproduksi pembangunan dan modernisasi sebagai wacana dominan yang secara formal mengkonstruksikan Aceh. Sementara, sebagian besar masyarakat Aceh yang lain khusunya di wilayah tengah-tenggara tereksklusi oleh mitos pembangunan ini karena, jangankan menerima dan mempercayainya, mendengar tentang mitos tersebut pun tidak. Ini salah satunya dikarenakan oleh letak geografis dan persebaran penduduk di Aceh yang luas serta relatif absennya infrastruktur yang menghubungkan masyarakat yang tersebar di bentangan wilayah yang luas tersebut. Selain itu, masyarakat Aceh juga terbentuk oleh beragam suku yang masing-masing memiliki budaya dan bahasa sendiri, yang terus mengental yang semakin mengedepankan perbedaan antara satu dengan yang lainnya akibat dipicu oleh kesenjangan praktik otonomi daerah di Aceh, khususnya dalam konteks tata kelola distribusi kesejahteraan dalam bingkai keistimewaan Aceh.

- Dari permasalahan dan celah advokasi yang tersirat, dapat direkomendasikan beberapa hal yang sekaligus merupakan implikasi advokasi yang diharapkan, di antaranya:
- Dorongan secara terus-menerus untuk mengimplementasi-kan praktik penyeimbangan kekuasaan di level penataan birokrasi pemerintahan Aceh yang peka terhadap aspek sosio-kultural.
- Dibutuhkan basis-basis dan prinsip-prinsip pembangunan yang lebih demokratis dan humanis, serta yang tidak kalah penting adalah, penghargaan atas keberagaman yang ada di Aceh itu sendiri.

- Pengembangan kebijakan yang ada melalui rekayasa kebijakan pembangunan khusus, melalui program-program pembangunan wilayah pedalaman sebagai prioritas utama pembangunan Aceh, seperti peningkatan kembali aksesibilitas dan sarana dan prasarana infrastruktur wilayah, khususnya di enam wilayah yang menuntut pemekaran.
- Pentingnya bagi Kementerian Desa dan Daerah tertinggal dan Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) untuk kembali membingkai ulang klasifikasi daerah-daerah yang menuntut pemekaran Aceh tersebut sebagai upaya menghindari jebakan tafsir data-data agregat yang bertumpu pada pendapatan per kapita yang dimonopoli oleh orang-orang kaya saja.

Daftar Pustaka

Apter, David E. 1977. *Pengantar Analisa Politik (Terjemahan)*. Jakarta: LP3ES.

Berg, Bruce Lawrence. 1998. *Qualitative research methods for the social sciences*. CA: Allyn and Bacon.

Cheema and Rondinelli. 1983. *Decentralization and Development, Policy Implementation ini Developing Country*. CA. : Sage Publications.

Dewansyah, Bilal dan Giri Ahmad Taufiq. 2008. *Konsepsi Pemekaran Aceh (ALA dan ABAS) Dan Pengaruhnya Terhadap Peningkatan Kesejahteraan dan Kehidupan Kultural Masyarakat*. Bandung: Bandung Free School for Democratic Society (BFS).

Easton, David. 1984. *A Framework for Political Analysis*. N. J. : Prentice-Hall Inc. , Englewood Cliffs.

Lineberry, Robert L. and Ira Sharkansky. 1978. *Urban Politics and Publik Policy, Third edition*. New York: Harper and Rov.

Manan, Bagir. 1994. *Hubungan Antara Pusat dan Daerah Menurut UUD 1945*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Osborne, David and Ted Gaebler. 1993. *Reinventing Government*. Reading, MA. : Plume.

Pratikno dan Hasrul Hanif. 2006. *"Kerangka Pikir Kebijakan Pemekaran"* dalam Cornelis Lay dan Purwo Santoso (Ed.), *Perjuangan Menuju Puncak*. Yogyakarta: S2PLOD.

Yin, Robert K. 2003. *Case Study Research: Design and Methods*. CA: Sage Publications.

Laporan dan Media

Ringkasan Eksekutif Kajian SiLPA Kementerian Keuangan, 10 November 2017.

"Alabas Tidak Haram", *Serambi Indonesia*, 25 Agustus 2017.

"Alabas Tidak Bertentangan Dengan UUPA", *Serambi Indonesia*, 16 Februari 2016.

"Daya Serap Anggaran masih Rendah", *Serambi Indonesia*, 5 Agustus 2017.

"Jangan Alergi Dengan Pemekaran Aceh", *Serambi Indonesia*, 11 Maret 2016.

"Laporan Khusus Aceh Baru, Jika Aceh Menjadi Tiga", *Kompas*, 14 Agustus 2006.

"Malapetaka Defisit Anggaran Kabupaten/Kota di Aceh", *Serambi Indonesia*, 10 Desember 2010.

"Massa Gayo Bakar Bendera", *Serambi Indonesia*, 5 April 2013.

"Menimbang Pemekaran Aceh," *Pikiran Merdeka*, 18 Februari 2016.

"Matematika Pemekaran Aceh", *Serambi Indonesia*, 18 Februari 2016.

"Pengesahan Anggaran Provinsi Aceh Selalu Terlambat", *Tempo*, 20 Januari 2013.

"Proyek Museum Gayo Rp 5 Miliar Gagal", *Serambi Indonesia*, 2 Januari 2012.

Masyarakat Transparansi Aceh (MaTA), *Siaran Pers: Realisasi Anggaran Aceh Rendah*, 6 November 2014.

Dampak Qanun Terhadap Eksistensi Rumah Ibadah di Aceh

T. Muhammad Jafar Sulaiman

Pengantar

TAHUN 2016, pemerintah Aceh telah mengesahkan Qanun yang mengatur regulasi rumah ibadah, yaitu Qanun No. 4/2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pedoman Pendirian Rumah Ibadah. Qanun ini pada dasarnya ditujukan kepada minoritas agama di luar Islam, karena dalam Qanun ini secara eksplisit disebutkan bahwa segala persyaratan yang ada dalam Qanun tidak berlaku bagi pendirian rumah ibadah umat Islam. Pengesahan Qanun ini dalam sebuah tata kelola pemerintahan tentu punya tantangan tersendiri karena terkait dengan pelayanan publik yang harus menjaga konsensus bersama. Tantangannya terletak pada bagaimana posisi minoritas agama di luar Islam yang tidak bisa memenuhi persyaratan tempat ibadah, sementara mereka tentu harus tetap dapat beribadah. Lagi pula, meskipun Qanun ini ditujukan pada komunitas di luar Islam, namun ternyata juga berdampak di kalangan internal Islam, seperti yang dialami oleh Masjid Muhammadiyah Bireuen.

Tulisan ini ingin melihat kondisi faktual pasca disahkannya Qanun No. 4/2016 itu dan bagaimana dampaknya terhadap rumah ibadah dari berbagai agama di Aceh, bahkan di kalangan internal Islam. Penulis akan menganalisa tiga tempat ibadah, yakni dari komunitas Islam (Masjid Muhammadiyah), komunitas Kristen (Gereja HKBP Langsa) dan komunitas Buddha (Vihara Aceh Tamiang) untuk melihat dampak Qanun tersebut, sekaligus

menghasilkan rekomendasi bagaimana posisi Qanun ini terhadap masa depan tempat ibadah di Aceh. Metode yang digunakan adalah deskriptif analitis guna menggambarkan secara utuh realitas dengan menggunakan data dan bahan primer, seperti dokumen-dokumen penting, dan dilengkapi dengan wawancara mendalam. Semua data yang terkumpul akan dikaji dengan menggunakan analisa kritis regulasi dan persfektif pengelolaan keberagaman oleh negara melalui pelayanan publik yang humanis dan adil.

Qanun, PBM dan UUPA: Harmonisasi atau Disharmonisasi?

TULISAN ini adalah riset advokasi, yakni penelitian untuk memecahkan persoalan utama yang dihadapi di Banda Aceh. Pertanyaan utama tulisan ini adalah, bagaimana dampak Qanun tempat ibadah ini terhadap eksistensi rumah ibadah di Aceh?

Pertanyaan ini penting diajukan untuk mengetahui dampak sebenarnya yang dialami minoritas agama di luar Islam, atau bahkan di kalangan internal Islam, sehingga bisa menjadi pertimbangan bagi pemerintah Aceh sebagai bentuk keprihatinan dan refleksi bersama karena terkait dengan hak-hak warga negara dalam kebijakan publik. Pertanyaan tersebut bertujuan untuk mendapatkan data dan analisa terkait eksistensi Qanun dan relevansinya bagi terwujudnya *good governance*. Hasil riset ini diharapkan bisa menghasilkan kerangka pengelolaan keberagaman yang dapat menjadi perspektif dan pegangan bagi pemerintah baru Aceh dalam mengelola keberagaman tempat ibadah, sehingga bisa menghasilkan norma baru dalam implementasi peta jalan baru syariat Islam.

Untuk itu kita perlu menelusuri secara mendalam Qanun No. 4/2016. Qanun ini telah menyita perhatian publik di Aceh, karena persyaratannya lebih berat ketimbang yang ada dalam dalam regulasi sebelumnya, yakni Peraturan Gubernur (Pergub) No. 25 Tahun 2007. Ada perubahan penting dari Pergub ke Qanun, baik dalam persyaratan maupun pilihan diksi yang digunakan. Jika dalam pergub digunakan kata 'rumah ibadah', dalam Qanun diubah menjadi 'tempat ibadah'. Perubahan ini tentu punya makna dan pesan tertentu terhadap minoritas agama di luar Islam maupun

dari kalangan internal Islam. Qanun yang disahkan ini menganulir Pergub sebelumnya dan segala persyaratan yang ada dalam Qanun ini bahkan justru semakin memberatkan kelompok minoritas di luar Islam. Misalnya terkait dengan jumlah pengguna (jemaat) dan pendukung.

Menarik sekali jika persoalan itu dibandingkan dengan regulasi tentang rumah ibadah sebelumnya, apalagi jika diletakkan dalam konteks kewenangan pemerintah Aceh sebagaimana ditetapkan dalam UU No. 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA). Jika kita melihat UUPA, maka hal itu tidak terlepas dari adanya MoU Helsinki (Nota Kesepahaman Helsinki, 15 Agustus 2005). Dalam MoU Helsinki dengan jelas dan tegas dinyatakan bahwa Aceh akan melaksanakan kewenangan dalam semua sektor publik, kecuali dalam bidang hubungan luar negeri, pertahanan luar, keamanan nasional, hal ikhwal moneter dan fiskal, kekuasaan kehakiman dan kebebasan beragama, di mana kebijakan ini merupakan kewenangan Pemerintah RI sesuai dengan Konstitusi (Butir 1. 1. 2 huruf a). Di situ juga ditegaskan bahwa Legislatif Aceh akan merumuskan kembali ketentuan hukum bagi Aceh berdasarkan prinsip-prinsip universal HAM, sebagaimana tercantum didalam ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Right*) dan ICESCR (*International Covenant on Economic, Social, and Cultural Right*) (Butir 1. 4. 2). Ketentuan ini lagi-lagi menegaskan bahwa pemerintah Aceh dalam menyusun materi muatan qanun wajib berdasarkan pada prinsip-prinsip HAM yang universal (Jayadi Damanik, 2017).

Dalam konteks Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB), pemerintah Aceh wajib merujuk pada Pasal 18 ayat (1) ICCPR (yang sudah diratifikasikan menjadi UU No. 12/2005): "*Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri dan kebebasan baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran*".

Selain kewajiban untuk merujuk pada HAM, sudah ada regulasi sebelumnya yang mengatur pendirian rumah ibadah. Jika dibandingkan dengan regulasi sebelumnya, baik Pergub No. 25/2007 maupun Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (PBM) No. 9 dan 8 Tahun 2006 yang berlaku nasional, terlihat bahwa substansi Qanun No. 4/2016 sangat berbeda (*Lihat Tabel*). Hal ini khususnya menyangkut persyaratan pendirian tempat ibadah. Begitu juga, pasal 19 Qanun No. 4/2016 juga menyatakan bahwa semua ketentuan tentang persyaratan pendirian tempat ibadah yang diatur dalam Qanun ini tidak berlaku untuk pendirian tempat ibadah umat Islam, sedangkan ketentuan dalam Pergub No. 25/2007 berlaku untuk semua pendirian rumah ibadah umat beragama tanpa kecuali, begitu juga dalam PBM No. 9 dan 8/2006 yang berlaku di seluruh wilayah RI.

Tabel: Perbedaan regulasi tentang tempat ibadah

No	Regulasi	Perbedaan		
		Jumlah Pengguna Rumah Ibadah	**Jumlah Pendukung**	**Syarat Lain**
1	**PBM No. 9 dan 8/2006**	90	60	- Rekomendasi tertulis kepala kantor departemen agama kabupaten/kota; dan - Rekomendasi tertulis FKUB kabupaten/kota
2	**Pergub No. 25/2007**	150	120	- Rekomendasi tertulis dari Keuchik (kepala desa) - Rekomendasi tertulis Kepala Kantor Departemen Agama Kabupaten/Kota; - Rekomendasi tertulis FKUB Kabupaten/Kota; - Berlaku untuk semua rumah ibadah tanpa kecuali

3	**Qanun No. 4/2016**	140	110	- Rekomendasi tertulis dari Keuchik atau nama lain setempat; - Rekomendasi tertulis dari Imuem Mukim atau nama lain setempat; - Rekomendasi tertulis Camat, Kantor Urusan Agama Kecamatan setempat; - Surat keterangan status tanah dari Kepala Kantor Pertanahan Kabupaten/ Kota setempat; - Rencana gambar bangunan yang disahkan oleh Instansi Teknis yang berwenang di Kabupaten/Kota setempat; - Keputusan tentang susunan pengurus/panitia pembangunan Tempat Ibadah yang dikeluarkan oleh pejabat berwenang; - Rekomendasi tertulis Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten/Kota; dan - Rekomendasi tertulis FKUB Kabupaten/Kota. - Segala persyaratan tidak berlaku bagi rumah ibadah Muslim

Keberadaan Qanun No. 4/2016 itu sesungguhnya sangat bermasalah dari banyak segi. *Pertama*, Qanun itu "menabrak" aturan yang lebih tinggi dan berlaku nasional. Dalam UU No. 12/2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan ditegaskan bahwa materi perundang-undangan, termasuk Qanun, harus mencerminkan asas (pasal 6 ay. [1]):

(a) pengayoman;
(b) kemanusiaan;
(c) kebangsaan;

(d) kekeluargaan;
(e) kenusantaraan;
(f) bhinneka tunggal ika;
(g) keadilan;
(h) kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan;
(i) ketertiban dan kepastian hukum; dan/atau
(j) keseimbangan, keserasian, dan keselarasan.

Persyaratan yang disebut dalam Qanun jelas melanggar asas-asas tersebut, terutama asas (g) keadilan, dan (h) kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan.

Kedua, keberadaan Qanun itu juga melampaui kewenangan keistimewaan Aceh untuk melaksanakan syariat Islam, sebagaimana diberikan oleh UU No. 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh. Pasal 125 UU No. 11/2006 itu menegaskan, "Syariat Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi aqidah, syar'iyah dan akhlak" (ayat 1). Selanjutnya, ditegaskan pula, "Syariat Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal alsyakhshiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha' (peradilan), tarbiyah (pendidikan), dakwah, syiar dan pembelaan Islam" (ayat 2); dan "Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan syariat Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh" (ayat 3). Di sini jelas bahwahukum administrasi tidak termasuk ke dalam lingkup pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Yang termasuk di dalamnya hanyalah hukum keluarga, hukum perdata, hukum pidana dan peradilan.

Ketiga, walau dalam Pasal 127 ay. [4] UU No. 11/2006 menegaskan, bahwa "Pendirian tempat ibadah di Aceh harus mendapat izin dari Pemerintah Aceh dan/atau pemerintah kabupaten/kota", namun ay. [2] mengingatkan, bahwa dalam pelaksanaan syari'at Islam "Pemerintah Aceh dan pemerintahan kabupaten/kota menjamin kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nilai agama yang dianut oleh umat beragama dan melindungi sesama umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianutnya."

Dan akhirnya, *keempat*, pemerintah Aceh harus konsisten pada Nota Kesepahaman (MoU Helsinki) yang sudah disebut di atas, yakni bahwa kebebasan beragama tidak termasuk dalam kewenangan pemerintah Aceh melainkan tetap merupakan kewenangan pemerintah Pusat. Dengan kata lain, Pemerintah Aceh sebenarnya tidak berwenang menerbitkan Qanun yang mengatur persyaratan pendirian tempat ibadah non-Muslim.

Karena itu, sebenarnya keberadaan Qanun dapat dikesampingkan. Aturan pendirian tempat ibadah cukup kembali pada PBM No. 9 dan 8/2006, atau setidaknya Pergub No. 25/2007. Lagi pula, dalam "Penjelasan Umum Qanun" ditegaskan:

> "…Secara khusus, bentuk perhatian Pemerintah, terhadap kerukunan antar umat beragama telah diatur dalam pasal 127 ayat (2) UU No. 11/2006 yaitu 'Pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota menjamin kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nila agama yang dianut oleh umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianut. Aturan lainnya juga mengacu pada PBM No. 9-8/2006. Terdapat pula Pergub No. 16/2007 tanggal 30 April 2007 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas FKUB, Pergub No. 25/2007 tentang Pedoman Pendirian Rumah Ibadah, dan Pergub No. 22/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas FKUB. Sejumlah aturan tersebut harus menjadi pedoman bagi Pemerintah Aceh dalam upaya mengatur aspek sosial hubungan antar umat beragama yang senantiasa sangat diperlukan, disebabkan munculnya sejumlah faktor non-teologis yang dapat menimbulkan ketegangan antar pemeluk agama".

Dampak Qanun

SELAIN analisa regulasi, penulis akan memaparkan sedikit dampak psikologis keberadaan Qanun sebelum melihat perkembangan faktual di lapangan. Mencermati persyaratan yang begitu berat yang ada dalam Qanun, kalangan minoritas Kristen, sebagaimana diungkapkan Pdt. Togi, merasa sudah kehabisan kata. Saat diwawancarai penulis, Pdt. Togi mengemukakan begini:

> *" tidak tahu mau berkata apa lagi, kami heran, atas dasar apa dan pertimbangan apa dibuat persyaratan yang mirip-mirip mustahil bagi kami untuk memenuhinya. Kami pun heran, bagaimana sebuah Qanun yang ada di tingkat Provinsi persyaratannya melebihi peraturan yang lebih tinggi yaitu PBM Nomor 9 dan 8 dan pengaturan agama yang*

seharusnya menjadi wewenang pusat, tapi praktek di daerah justru melebihi pusat".

Selain perasaan ketidakberdayaan, Pdt. Togi juga mengemukakan adanya ketakutan dan ketidaknyamanan sebagai umat minoritas yang dapat diserang tiba-tiba:

"jangan-jangan, kami akan diserang lagi seperti pada tahun 2012, ini karena ketika sangat sulit memenuhi syarat untuk izin rumah ibadah, sementara kami kan tetap harus beribadah, maka kondisi kami ini akan dianggap tidak menghormati Qanun yang akan diasumsikan tidak menghormati syariat Islam, sehingga kami bisa diserang. Tidak nyaman, karena kami belum punya tempat ibadah berizin sehingga ketika beribadah, kami merasa tidak nyaman, jangan-jangan ibadah kami ada yang memantau dan sengaja dibiarkan, sehingga pada kondisi tertentu akan dijadikan alasan untuk menyerang lagi. "

Pasca disahkan, Qanun ini ternyata juga menimbulkan banyak persoalan di lapangan. Qanun yang tujuan pembuatannya untuk mengatur ketertiban rumah ibadah, justru menimbulkan ketidaktertiban dan ketidakteraturan. Di sini, penulis akan mengajukan tiga rumah ibadah dari tiga agama yang berbeda untuk menunjukkan bagaimana sebenarnya kondisi faktual di lapangan dan dampak yang dihadapi, yaitu Masjid Muhammadiyah Bireuen, Gereja HKBP di Langsa dan Vihara di Aceh Tamiang. Sebenarnya ada banyak kasus-kasus lain, tetapi penulis membatasi hanya pada tiga rumah ibadah ini agar lebih mendalam.

Masjid Muhammadiyah Bireuen

Kendati dalan Qanun secara eksplisit disebutkan bahwa persyaratan izin tempat ibadah tidak berlaku bagi tempat ibadah Muslim, namun Masjid Muhammadiyah di Sangso, Kecamatan Samalanga, Kabupaten Bireuen terkena dampak dari Qanun ini. Berdasarkan hasil penelitian lapangan yang dilakukan oleh tim riset Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariah (JMSPS), ditemukan bahwa faktor ditolaknya masjid ini karena adanya perbedaan dalam hal ibadah dengan golongan *Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*.

"Saya lahir di Sangso dari kecil sampai jadi Keuchik, kami misal shalat subuh ada qunutnya tapi sekarang entah kenapa gak ada lagi semenjak imam masjid Tgk H. Ma'un meninggal berubah sendiri begitu saja, ada

rekaman juga sama anak muda waktu shalat isya, di masjid itu tidak ada baca bismillah, apakah dibaca dalam hati, kita tidak tahu, tapi imam itu harus membesarkan suara, bismillah itu kan satu ayat dari fatihah." (Afifuddin, Keuchik Sangso, "Samalanga Bireuen).

Selain itu, jika masjid ini didirikan maka akan menjadi "saingan" dari masjid yang sudah berdiri. Hal ini dibenarkan oleh Kepala dinas perizinan Kabupaten Bireuen, yang menjelaskan bahwa penolakan ini hanya karena pemahaman masyarakat terlalu terpusat pada isu seolah-olah keberadaan masjid baru tersebut akan menjadi lawan masjid lain. Ada hal menarik dari statemen kepada dinas perizinan ini :

"kita sosialisasikan kepada masyarakat setempat bahwa semakin banyak rumah ibadah maka peluang untuk orang beribadah makin mudah. Apalagi saat sekarang itu masyarakat mencari tempat ibadah yang lebih dekat karena faktor lingkungan atau lalu lintas. Kita memberikan sosialisasi kepada masyarakat setempat walaupun ada trik-trik lain pada masyarakat. Ini semua terjadi karena kurang mengertinya masyarakat".

Yang menarik, dalam kasus masjid Muhammadiyah ini, Qanun juga dijadikan landasan agar masjid ini melengkapi segala persyaratan seperti dirinci dalam Qanun.

"Pada Januari 2017 itu ada dua izin Muhammadiyah untuk rumah ibadah, satu tempatnya Samalanga yaitu di Sangso, satunya lagi di Kecamatan Peusangan. Untuk satu tempat ibadah di gampong Sangso proses perizinannya telah selesai walaupun di perjalanan terjadi kendala terutama masalah rekomendasi keuchik dan camat. Panitia tidak melampirkan salah satu persyaratan IMB, karena salah satu syarat IMB harus ada izin lingkungan, yaitu rekomendasi keuchik dan camat dan hampir 3 bulan saya menunggu rekomendasi itu dari panitia tapi panitia tidak dapat melampirkan juga. Kemudian ada Qanun pemerintah Aceh 2016 tentang perizinan pendirian rumah ibadah, khusus di pasal 13 – 18, yaitu rekomendasi keuchik dan camat. Tapi di pasal 19 disebut khusus rumah ibadah umat Islam ketentuan yang dimaksud pada pasal 13-18 itu tidak berlaku untuk pembangunan masjid umat Islam. Di situlah celah saya meneken IMB mesjid Muhammadiyah. Kejadian di Sangso itu jelas memang ada konflik tingkat bawah, ada pihak-pihak yang tidak setuju terbangunnya masjid Muhammadiyah di Sangso persis seperti kejadian yang diceritakan teman kami saat KTP2TSP di kecamatan Juli Masjid At Taqwa Muhammadiyah di Juli" (Berdasarkan wawancara dengan Darwansyah, Kepala Dinas Perizinan Kabupaten Bireun).

Contoh ini melahirkan persoalan baru di lapangan, dan kita dapat melihat bagaimana keberadaan Qanun berdampak kepada warga Muhammadiyah yang ingin mendirikan masjid. Landasan penggunaan Qanun ini dapat memicu ketegangan yang terjadi, apalagi jika dijadikan alasan bahwa Muhammadiyah bukanlah bagian dari *Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*, sehingga mereka harus tetap mengurus izin.

Kasus Gereja HKBP Langsa

Gereja HKBP merupakan sebuah gereja yang diakui secara resmi keberadaannya oleh pemerintah Kota Langsa. Dengan kata lain, gereja ini adalah gereja yang dianggap legal oleh pemerintah. Permasalahan muncul saat mereka ingin melakukan perluasan tempat. Mereka tidak berani merubuhkan gereja ini untuk dibangun baru sebelum ada izin, karena nanti bisa jadi tidak bisa dibangun lagi. Sementara itu, gereja ini sudah sempit ketika beribadah dan perlu diperluas untuk bisa menampung jemaat.

Persoalan yang mereka hadapi tidak bisa terjawab oleh Qanun tempat ibadah, karena dalam Qanun tidak menyebut tentang renovasi. Dalam Qanun hanya terdapat pasal yang menyebut tentang penyediaan lahan baru bagi gereja yang sudah mendapat izin: *"Pemerintah Kabupaten/Kota memfasilitasi penyediaan lokasi baru bagi bangunan gedung Tempat Ibadah yang telah memiliki izin pendirian Tempat Ibadah dan Izin Mendirikan Bangunan yang dipindahkan karena perubahan Rencana Tata Ruang*"(Pasal 17 Qanun No. 4/2016).

Dalam kasus yang dihadapi oleh gereja ini, kita dapat melihat kelemahan Qanun yang tidak mampu menjawab persoalan renovasi gereja. Kelemahan ini bisa mengakibatkan terjadinya disharmonisasi dalam rumah ibadah.

Vihara Aceh Tamiang

Vihara di Aceh Tamiang menghadapi kendala karena tidak boleh diperluas bangunannya. Di Aceh Tamiang terdapat tiga vihara. Vihara Cho Su Kong merupakan salah satunya. Seluruh Vihara di

Aceh Tamiang, termasuk Vihara Cho Su Kong, berada di bawah kepengurusan PTMKS. Umat Buddha yang terdaftar di Yayasan ini ada sekitar 300 kepala keluarga dengan jumlah lebih dari 1000 orang. Itu belum termasuk mereka yang ada di iluar Yayasan. Vihara Cho Su Kong berada di bantaran sungai, di bawah jembatan Tamiang. Vihara ini cukup terawat dengan baik. Warna merah mendominasi bangunan vihara. Terdapat satu bangunan besar yang merupakan pusat dari keseluruhan bangunan di vihara. Dalam bangunan inti tersebut berdiri patung-patung dewa dalam ajaran Budha. Di samping bangunan inti terdapat ruko (rumah toko) yang dijadikan rumah penjaga vihara. Di depan bangunan inti terdapat bangunan kecil yang di dalamnya terdapat patung harimau putih, sementara di belakang terdapat taman bunga.

Ketika vihara sudah berusia sangat tua,Vihara Cho su Kong telah berumur 108 tahun, vihara di di Kampung Durian berumur 110 tahun dan Vihara di Seurueway berumur 138 tahun.

> *"Vihara ini tidak pernah diperbesar. Dari dahulu sudah seperti ini. Palingan cuma diperindah saja interiornya atau catnya diperbarui. Rehab bangunan juga kalau hanya terkena banjir. Kalau sama komunitas Cina, dari dulu di sini tidak ada masalah. Vihara juga begitu, memang sudah ada ratusan tahun lalu. Sudah ada sebelum merdeka, bagaimana mau diganggu lagi. Jadi pemerintah anggap sebagai peninggalan sejarah yang harus dirawat saja. Tapi tetap dibatasi aturan vihara dengan larangan melebarkan bangunan vihara. Ini hanya anjuran dari pemerintah daerah saja. Mereka diperbolehkan mempercantik vihara, tapi dilarang untuk memperluas bangunan dan membangun bangunan. Pemerintah daerah juga melarang orang Cina untuk membeli tanah disekitar vihara dari masyarakat. Itu semua tidak diatur, tapi diperingatkan*. (Berdasarkan wawancara dengan pengurus Yayasan PTMKS Vihara).

Berdasarkan kondisi faktual Vihara, bisa dilihat bahwa Vihara ini sudah sangat layak diperbesar karena tidak lagi menampung jumlah umat, namun mereka terhalang oleh adanya Qanun tempat ibadah. Qanun ini memang tidak mengatur tentang renovasi. Sebaliknya, dalam implementasinya Qanun ini menjadi pegangan dalam pengurusan rumah ibadah sekalipun isinya sangat lemah dan tidak bisa mengakomodir perluasan tempat ibadah.

Masa Depan Rumah Ibadah di Aceh

Berbagai fakta yang dipaparkan di atas tentu menciptakan kekhawatiran besar mengenai pengelolaan keberagaman di Aceh, terutama terkait dengan tempat ibadah. Keberadan Qanun juga sangat lemah dalam mengakomodir renovasi dan perluasan tempat ibadah, sehingga ketika kasus ini terjadi di lapangan tidak pernah ada penyelesaian yang tuntas. Minoritas semakin terdiskriminasi hak-haknya untuk beribadah. Kondisi ini makin diperparah karena, sekalipun Qanun ini lemah kedudukannya dalam dua hal itu, namun tetap dipakai dan dijadikan rujukan dalam menertibkan tempat ibadah. Kondisi ini dapat mengancam eksistensi keberadaan rumah ibadah yang beragam sehingga juga berdampak pada pengelolaan keberagaman.

Seharusnya pengelolaan keberagaman dapat menciptakan harmonisasi keragaman rumah ibadah sebagai jalan baru syariat Islam di Aceh. Jika segala permasalahan diatas tidak diselesaikan maka akan berdampak luas kedepan, karena jumlah penganut agama terus bertambah sehingga tentu butuh rumah ibadah yang lebih besar dari masing-masing pemeluk agama di luar Islam.

Berdasarkan pemaparan di atas, keberadaan Qanun No. 4/2016 telah berdampak besar bagi keberadaan rumah ibadah dari berbagai agama minoritas di Aceh, mulai dari persoalan tempat ibadah yang tidak boleh diperluas, tidak boleh direnovasi dan tidak diberikan izin sebagai tempat ibadah. Keberadaan Qanun telah mengakibatkan lahirnya disharmoni antar-peraturan, juga menimbulkan gejolak dan segregasi sosial di akar rumput seperti dalam kasus Masjid Muhammadiyah Bireun. Persoalan ini tidak hanya merupakan persoalan rumah ibadah saja, namun juga menyangkut hak-hak konstitusional warga negara.

Berdasarkan kondisi ini, maka penulis merekomendasikan beberapa hal:

- Persoalan terkait rumah ibadah harus segera menjadi perhatian serius pemerintah Aceh dengan cara meninjau ulang Qanun No. 4/2016, karena berdampak luas terhadap hak beribadah

minoritas di luar Islam dan menciptakan disharmoni antar-regulasi.

- Pemerintah harus segera menyelesaikan persoalan rumah ibadah yang dihadapi para pemeluk dari berbagai agama untuk memperbaiki pengelolaan keberagaman.
- Pemerintah Aceh harus segera membuat Pergub yang memfasilitasi semua rumah ibadah yang tidak bisa memenuhi semua persyaratan rumah ibadah dalam Qanun, sehingga semua golongan dapat beribadah secara nyaman dan aman tanpa ketakutan dan kekhawatiran.

Mengurai Masalah Pemakaman Publik untuk Komunitas Sapta Darma di Brebes

Wijanarto

Dalam tahun-tahun terakhir, setelah lebih dari sepuluh tahun pasca-Reformasi, masih terjadi penolakan terhadap komunitas Sapta Darma untuk memakamkan jenazah anggota mereka di pemakaman umum di Brebes. Akar masalah ini, yang akan diuraikan dalam tulisan ini, dapat dikerucutkan dalam dua hal, yakni ketidakjelasan birokrasi di level pemerintah daerah mengenai urusan pemakaman publik dan belum adanya kehendak politik dari negara dan lembaga-lembaga di bawahnya untuk menangani masalah ini dengan tuntas. Meski dalam sepuluh tahun terakhir telah terjadi perkembangan positif dalam pengakuan terhadap hak-hak penghayat kepercayaan, persoalan pemakaman ini, terlebih di Brebes, memerlukan perhatian khusus dan mesti menjadi salah satu isu prioritas di level pemerintah daerah seiring dengan rentannya isu ini menjadi instrumen politik di masa-masa pemilihan kepala daerah.

Jejak Sapta Darma di Brebes

Ajaran Sapta Darma pertama kali disuarakan oleh Hardjosapoero pada 1955 di Pare, Kediri. Pada 1960, ia pindah ke Yogyakarta.[1] Dari sana, Sapta Darma menyebar ke Jawa dan Sumatera, termasuk ke Brebes. Sapta Darma berbasis pada *Wewarah Tujuh* yang menekankan ajaran mengenai kerukunan sosial dengan basis tradisi Jawa.

1 Lihat Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma, Sejarah Penerimaan Wahyu Wewarah Sapta Darma dan Perjalanan Panuntun Agung Sri Gutama. Yogyakarta: Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma, 2010. Hlm. 7.

Para pengikut Sapta Darma, seperti juga penganut aliran kepercayaan lain, berjuang untuk mendapatkan hak pelayanan publik yang setara dan pengakuan formal oleh pemerintah setempat. Di Brebes, perjuangan ini berkaitan dengan permasalahan 242 orang pengikut aliran kepercayaan. Di Kabupaten Brebes ada 4 aliran kepercayaan yang tercatat masih aktif dalam data Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes, yaitu Sapta Darma, Medal Urip, Perguruan Trijaya, dan Noormanto. Dari keempat aliran tersebut, Sapta Darma memiliki jumlah pengikut terbesar.

Jejak sejarah Sapta Darma di Brebes dimulai tahun 1970-an dengan inisiasi oleh Abdurahman yang kemudian menjadi pemimpin Sapta Darma. Dia juga dikenal sebagai tokoh yang berprofesi sebagai paranormal di wilayah Selapura, Kabupaten Tegal. Sebagai paranormal, ia mampu masuk ke banyak wilayah Brebes di mana dia banyak diminta mengobati atau diminta memberikan jimat untuk keperluan tertentu. Dari sinilah ia antara lain mendapat cukup banyak pengikut.

Diskriminasi Layanan Publik

Sebagaimana yang terjadi terhadap banyak penghayat kepercayaan lain, Sapta Darma pun mengalami praktik diskriminasi. Salah satu sebabnya ialah negara, yang oleh kontestasi kelompok politik, memaknai eksistensi penghayat kepercayaan bukan sebagai kelompok agama[2] dan dengan demikian tak mendapat privilese yang dimiliki para penganut agama-agama besar. Beberapa praktik diskriminasi dalam pelayanan publik di Brebes berikut mencerminkan hal itu.

2 Lihat ELSA Semarang, Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Jawa Tengah Tahun 2016. Semarang : ELSA, 2015. Hlm. 58.

Tabel 1. 1
Diskriminasi Layanan Publik terhadap Penghayat Kepercayaan di Brebes

No.	Tahun	Kasus	Tindak Lanjut
1.	1980 s. d sekarang	Pendirian Sanggar Ibadah Warga Penghayat di Brebes. Masalah ini berpangkal pada Peraturan Bersama Mendagri dan Menag No. 9 Tahun 2006 dan No. 8 Tahun 2006 yang tidak mengatur ketentuan persyaratan rumah ibadah bagi warga penghayat. Peraturan tersebut hanya diperuntukkan bagi agama-agama besar.	Warga penghayat mengalah dengan membuat sanggar ibadah di rumah mereka masing-masing
2.	2011 s. d sekarang	Layanan pemakaman bagi warga penghayat. Argumen yang disampaikan masyarakat setempat ialah bahwa makam di desa adalah makam wakaf yang hanya diperuntukkan untuk umat Islam.	Dari diskusi dengan para pemangku kebijakan, ada beberapa penjelasan penting, antara lain: (a) belum ada fasilitas tanah pemakaman umum di Brebes; (b) belum terdapat inventarisasi tanah makam wakaf; yang ada baru pencatatan tanah wakaf untuk rumah ibadah (masjid); (c) Pemkab melakukan inventarisasi tanah /aset bagi keperluan pemakaman umum namun tidak menginklusi warga penghayat.

3.	1990 s. d sekarang	Layanan Pendidikan: sejumlah warga penghayat mengikuti pendidikan "agama" dalam dimensi agama yang diakui pemerintah.	Negara melalui Kemendikbud mengeluarkan Permendikbud No. 27 tahun 2016 yang mengatur layanan pendidikan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, yang membutuhkan kelengkapan di bidang operasional.
4.	1980 s. d sekarang	Administrasi Kependudukan: kebijakan mengenai kolom agama membuat mereka sulit mendapat akses yang setara dalam pelayanan publik seperti pencatatan pernikahan dan dokumen kenegaraan lain.	Teratasi dengan dikeluarkannya UU No. 24 Tahun 2013 yang membolehkan kolom agama dikosongkan dan penyerahan layanan pernikahan warga penghayat kepada Majelis Tuntunan Warga Kepercayaan dan dicatatkan dalam Disdukcapil Kabupaten Brebes.

Masalah Pemakaman Publik

Para pengikut Sapta Darma di Brebes berjuang untuk mendapatkan pengakuan dan pemenuhan hak mereka sebagai warga negara dalam pelayanan publik dari pemerintah setempat. Mereka mengajukan tuntutan kepada pemerintah daerah agar ada tempat pemakaman umum yang dapat menginklusi mereka. Namun, suara mereka belum didengar, walau sudah beberapa kali mereka sampaikan. Lahan pemakaman umum untuk mereka pun belum juga disediakan. Tudingan pun mengarah pada Pemkab Brebes yang membiarkan dan tidak melakukan perubahan atas tuntutan yang telah disampaikan.

ELSA Semarang dan Yayasan Tifa pernah melaporkan bahwa persoalan tanah pemakaman ini telah terjadi sejak 2007, yang kemudian terulang kembali pada tahun 2011, 2012 dan 2014. Setiap tahunnya, terjadi penolakan terhadap para pengikut Sapta Darma untuk memakamkan jenazah di pemakaman umum. Dari semua kasus, hal ini terjadi karena dua alasan. *Pertama*, tempat

pemakaman itu diklaim sebagai pemakaman khusus (makam tanah wakaf). *Kedua*, belum adanya fasilitas pemakaman umum di Kabupaten Brebes.

Di lain pihak, para warga yang menolak memiliki alasan tersendiri, yaitu karena kaum penghayat bukan termasuk umat Islam. Penolakan ini terjadi pada kasus terakhir di Desa Siandong, Kecamatan Larangan, yang menimpa almarhumah Jaodah, yang meninggal pada 7 Desember 2014 karena sakit. Pihak keluarga berkeinginan untuk menguburkan di pemakaman desa setempat. Seperti dilansir eLSA Semarang,[3] pihak keluarga minta izin kepada kepala desa Siandong. Namun, kepala desa pada akhirnya tidak bisa mengabulkan permintaan keluarga Jaodah. Alasannya, seperti diungkapkan saudara Jaodah, Rakyo (wawancara 8 November 2016), Jaodah dianggap bukan Muslim. Alasan lainnya adalah tempat pemakaman desa Siandong merupakan TPU milik Islam. Informasi ini ditegaskan lagi oleh warga Sapta Darma lainnya. Terlebih lagi, mereka mengungkapkan bahwa penolakan kepala desa Siandong disebabkan permintaan ulama setempat. Permintaan itu dikuatkan dengan penerbitan surat pernyataan yang menyatakan bahwa warga masyarakat, ulama dan tokoh masyarakat Desa Siandong menolak karena almarhumah adalah pengikut Sapta Darma.[4]

Pihak keluarga menyayangkan sikap kepala desa. Rakyo (52) saudara Jaodah mengingat peristiwa tersebut sebagai sesuatu yang mengecewakan: "*Kami sebetulnya tidak ingin masalah ini mengemuka. Namun tindakan kepala desa sangat mengecewakan. Soal tanah makam desa yang dikatakan makam wakaf sempat kami pertanyakan. Mana bukti bahwa tanah makam tersebut adalah tanah wakaf?*" Setelah berjuang mendapatkan lahan setapak di pemakaman untuk saudaranya, akhirnya Rakyo menguburkan jenazah Jaodah di pekarangan rumah Jaodah sendiri.

Bila ditarik lebih jauh, masalah pemakaman umum bagi warga penghayat dan penolakan di pemakaman Muslim ini diperumit

3 Ibid. hlm. 153-154.

4 Ibid. hlm. 154-155.

karena dua hal. *Pertama*, polemik teologis dan, *kedua*, permasalahan politik lokal. Alasan teologis dikemukakan sebagai dalil penolakan terhadap pemakaman di makam desa yang keseluruhan diperuntukkan bagi kalangan Muslim. Persoalan politik lokal menjadikan persoalan ini makin pelik karena adanya kepentingan memperebutkan suara mayoritas.

Dilihat dari siapa yang terlibat dalam kemelut soal penolakan penguburan warga penghayat, kepentingan politik memainkan persoalan ini. Kasus Jaodah menjadi contoh penting. Kepala desa telah mengambil keputusan dengan mempertimbangkan fatwa dari tokoh Nahdlatul Ulama setempat. Kasus Jaodah ini menjadi sensitif justru menjelang hajat politik pemilihan kepala daerah (pilkada). Salah satu calon yang berlaga dalam pilkada 2017 menggunakan kasus ini untuk mendulang basis massa Muslim di pedesaan dan menggandeng organisasi Islam, khususnya NU. Dalam kontestasi pilkada ini, ada kekhawatiran bakal menurunnya dukungan politik jika ada pembelaan terhadap kaum minoritas seperti penghayat kepercayaan.

Warga penghayat Sapta Darma tentunya tidak tinggal diam dalam menghadapi kasus ini. Saat masalah makam menjadi isu lokal dan memunculkan tekanan, komunitas Sapta Darma berupaya mencari jalan keluar. Di beberapa desa, mereka mengadakan lahan sendiri. Tahun 2012 warga penghayat Sapta Darma di desa Sigentong, Kecamatan Wanasari, dan Desa Kalenpandan, Kecamatan Songgom, menyediakan lahan untuk pemakamaan warga Sapta Darma. Persoalannya adalah keberadaan kedua makam tersebut hanya dinikmati oleh warga Sapta Darma di dua kecamatan, yakni Wanasari dan Songgom, sementara sebaran pengikut Sapta Darma ada di beberapa Kecamatan lainnya seperti kecamatan Brebes, Kersana, Bulakamba, dan Larangan.

Secara umum warga penghayat tetap menuntut sikap pemerintah setempat untuk menjalankan amanat konstitusi yang menjamin pelayanan kepada mereka. Ini yang disuarakan warga penghayat dalam kegiatan yang difasilitasi Dinas Pariwisata,

Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga Kabupaten Brebes (sekarang menjadi Dinas Kebudayaan dan Pariwisata). Di antaranya peraturan yang dipakai ialah Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43 Tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayatan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Dalam aturan tersebut Pemerintah diwajibkan menyediakan lahan tanah bagi pemakaman warga penghayat.

Problem Kewenangan Lembaga Pemerintah Daerah

Pemerintah Kabupaten Brebes memiliki rujukan sikap yang berbeda-beda dalam menangani persoalan warga penghayat. Selama ini persoalan warga penghayat ditangani oleh 2 Satuan Kerja Perangkat Daerah (SKPD), yaitu Dinas Pariwisata, Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga (Dinparbudpora, sekarang menjadi Dinas Kebudayaan dan Pariwisata atau Dinbudpar) Kabupaten Brebes dan Kantor Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol) Kabupaten Brebes. Selain itu, ada Kejaksaan Negeri Kabupaten Brebes bersama aparat keamanan dan Kementerian Agama yang membentuk Tim Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (Bakor Pakem) yang berkepentingan dalam mengawasi dan menangani masalah warga penghayat. Sebelumnya, Bakor Pakem ada di bawah koordinasi Kementerian Agama dan kemudian berpindah ke pihak Kejaksaan. Dalam praktiknya, Bakor Pakem kerap melakukan penindakan terhadap para penghayat kepercayaan dan mencap mereka sebagai sesat (lihat *Jurnal Keadilan Sosial* No. 5 Tahun 2015).

Dalam tugas dan fungsinya, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata (Dinbudpar) Kabupaten Brebes memandang warga penghayat sebagai bagian dari pewarisan nilai tradisional dan nilai budaya dalam masyarakat. Sebagai bagian nilai tradisional dan nilai budaya, Dinbudpar Kabupaten Brebes berkewajiban melakukan proses jaminan pelestarian nilai budaya yang terkandung dalam filosofi dan ajaran kelompok penghayat. Namun demikian, di sisi lain, Kesbangpol menangani masalah warga penghayat serta

warga minoritas dari sisi normatif administrasi. Di lembaga inilah organisasi masyarakat termasuk organisasi penghayat harus memperoleh kesahihan organisasi yang diakui melalui selembar Surat Keterangan Terdaftar (SKT).

Lalu, lembaga mana yang menangani kasus penyediaan lahan pemakaman ini? Dari penjabaran di atas, penyediaan lahan pemakaman bukan menjadi kewenangan Dinbudpar maupun Kesbangpol. Masalahnya ialah, di Kabupaten Brebes tidak ada dinas khusus yang menangani masalah pemakaman. Dari sekian banyak lembaga pemerintahan, penyediaan lahan merupakan tugas dan tanggung jawab Dinas Pekerjaan Umum dan Tata Ruang. Namun per-Januari 2017 saat terjadi perubahan dan perombakan Struktur Organisasi Tata Kerja (SOTK) persoalan tanggung jawab soal siapa yang mengelola masalah pemakaman umum kembali mengemuka. Beberapa Satuan Kerja Perangkat Daerah (SKPD) baru muncul. Seperti Dinas Perumahan Rakyat dan Kawasan Permukiman (Dinperwaskim) atau Dinas Pengelolaan Sumber Daya Air dan Penataan Ruang (DPSDAPR). Kedua SKPD ini tidak memiliki seksi khusus mengenai bab pemakaman umum. Tapi kedua SKPD memiliki relevansi terkait kebijakan pemakaman umum di Kabupaten Brebes. Di sisi lain, kewenangan lahan dimiliki oleh Dinas Pendapatan dan Pengelolaan Kekayaan dan Asset Daerah yang berkoordinasi dengan Asisten Sekretaris Daerah Brebes Bidang Pemerintahan. Adanya berbagai kewenangan di masing-masing pemangku kebijakan membuat fokus masalah utama soal pemakaman umum kabur dan tidak serius.

Intervensi lembaga pemerintahan lainnya juga patut menjadi perhatian. Kemenag Kabupaten Brebes sebenarnya tidak berhubungan langsung dengan masalah pemakaman warga penghayat. Namun yang sering mengemuka ialah masalah ini dikaitkan dengan Kemenag Brebes. Sebagai contoh, problem pemakaman dihubungkan dengan status wakaf. Perwakilan Kemenag Kabupaten Brebes dalam kegiatan buka bersama dengan kaum penghayat dan kelompok masyarakat pada 21 Juni 2016 menjelaskan belum adanya inventarisasi tanah wakaf yang

ditujukan untuk menjadi makam. Selama ini yang didata adalah wakaf untuk rumah ibadah. Selain pendataan tanah wakaf, Kemenag Brebes dalam permasalahan keberagaman tak menyorot persolan penghayat, melainkan menangani Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Dialog lintas keimanan tak menyertakan keberadaan warga penghayat.

Perlunya Kehendak Politik dari Negara

Tidak semua warga penghayat ditolak dalam pemakaman setempat. Pada pertengahan Februari 2017 saat istri Rakyo (pengurus Sapta Darma Desa Sitanggal Kecamatan Larangan) meninggal, masyarakat setempat menerimanya. Alasannya: kolom Kartu Tanda Penduduk (KTP) sang istri diisi dengan "Islam". Selain itu, ada kasus pengecualian: masyarakat desa Kalilingi kecamatan Brebes menerima pemakaman untuk warga penghayat.

Menyembunyikan identitas penghayat masih menjadi jalan untuk mengatasi masalah yang mendera warga penghayat. Ketakutan termarjinalisasi dan hambatan akses pelayanan oleh negara merupakan alasan yang jamak dikemukakan. Hal ini diakui oleh Muraeni (65 tahun), pimpinan Medal Urip Brebes. Yang menarik dari Muraeni, ia memakai jilbab.

Dalam hal ini, yang sesungguhnya diperlukan adalah kehendak politik negara dalam menjamin tiadanya diskriminasi terhadap warga penghayat. Tidak sekali ini problem penghayat mengemuka. Dan problem mereka selalu menjadi tarik-ulur politis dalam pasang-surut pengakuan negara terhadap penghayat kepercayaan.

Pada 1973, melalui TAP MPR Nomor IV Tahun 1973, negara sebenarnya telah menyatakan penghayat kepercayaan setara dengan agama.[5] Dalam keputusan tersebut ditandaskan soal arah dan kebijaksanaan pembangunan yang menyebutkan secara spesifik agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Namun, disejajarkannya kepercayaan dengan agama mengundang polemik dan membuat beberapa pemuka agama menyampaikan protes

5 Samsul Maarif, Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia. Yogyakarta: CRCS UGM, 2017. Hlm. 45.

soal kebijakan tersebut. Yang kemudian terjadi adalah, melalui TAP MPR No. IV/1978, pemerintah menegaskan bahwa aliran kepercayaan bukanlah agama, melainkan budaya, dan negara perlu menjamin bahwa aliran kepercayaan tidak bertransformasi menjadi agama baru.[6] Pada akhirnya, pembinaan aliran kepercayaan diserahkan kepada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Kebijakan tersebut dikuatkan melalui Keputusan Presiden Nomor 40 Tahun 1978 serta Instruksi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 0222e/01/1980. Urusan kepercayaan ada pada Direktorat Bina Hayat Kepercayaan. Sampai sekarang kebijakan dan pembinaan semua kepercayaan di Indonesia ada pada Kemendikbud khususnya Dirjen Kebudayaan, Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Di era pasca-Reformasi sebenarnya terjadi perkembangan positif dalam pengakua negara terhadap aliran kepercayaan. UU Nomor 24 Tahun 2013 pasal 64 ayat 5 memperkenankan warga penghayat/aliran mengosongkan kolom agama dalam identitas kependudukan. Dalam bidang pendidikan terdapat regulasi Permendikbud Nomor 27 Tahun 2016 tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Regulasi lainnya tertuang dalam Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri Nomor 43 dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 41 Tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Penegasan soal kewajiban Negara tentang pemakaman umum diatur pada Bab IV pasal 8. Peraturan ini menyatakan bahwa pemerintah daerah menyediakan pemakaman umum; dan lahan pemakaman umum dapat disediakan oleh warga/organisasi penghayat sendiri; dan bupati/walikota memfasilitasi penggunaan lahan yang disediakan warga penghayat untuk menjadi pemakaman umum. Perkembangan positif mutakhir: Mahkamah Konstitusi pada November 2017 membatalkan pasal-pasal mengenai pengosongan kolom agama dalam UU Administrasi Kependudukan dan menyatakan bahwa aliran kepercayaan dapat dicantumkan dalam kolom agama.

6 Lihat, ibid. , 53.

Uraian di atas menunjukkan bahwa, bila diiringi dengan kehendak politik yang tegas, sebetulnya negara dapat memperkuat jaminan kebebasan beragama bagi para penghayat kepercayaan dan menghilangkan diskriminasi yang selama ini mereka alami.

Melanjutkan Proses Komunikasi

Selain problem kejelasan kewenangan antarlembaga pemerintah daerah dan kehendak politik dari negara, hal lain yang juga perlu dalam persoalan layanan publik bagi para penghayat kepercayaan ialah melanjutkan proses komunikasi positif yang sudah diinisiasi berbagai lembaga, baik dari pemerintah maupun dari Lembaga Swadaya Masyarakat, bersama atau untuk kepentingan warga penghayat kepercayaan. Di antaranya ialah:

- Sosialisasi pedoman pelayanan bagi organisasi kepercayaan oleh Kantor Kesatuan Bangsa dan Politik Kabupaten Brebes dan Dinas Kebudayaan Pariwisata Kabupaten Brebes.
- Sosialisasi Permendikbud Nomor 27 Tahun 2016 tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa kerja sama Dinbudpar dengan Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olah Raga Kabupaten Brebes.
- Deklarasi Brebes Inklusif kerjasama ELSA Semarang dan Dinbudpar Kabupaten Brebes.
- Focused Group Discussion (FGD) Forum Temu Multi Pihak bersama Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumberdaya dan Lingkungan (LPPSLH) bersama dengan Dinbudpar Kabupaten Brebes.
- Penyusunan Naskah Akademik Kebijakan Perlindungan Kaum Marjinal Menuju Brebes Inklusi bersama dengan Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumberdaya dan Lingkungan (LPPSLH) serta Dinbudpar Kabupaten Brebes.

Dalam proses komunikasi semacam ini, pelayanan pemakaman umum di Brebes sudah semestinya menjadi prioritas untuk segera diatasi. Ini tidak hanya bagi kaum penghayat kepercayaan tapi juga bagi kaum minoritas. Pada prinsipnya, sebagaimana diuraikan sebelumnya, perlu ada kehendak politik dari negara dan lembaga-lembaga di bawahnya untuk menginklusi warga penghayat dan

menjamin tiadanya diskriminasi terhadap mereka dalam pelayanan publik.

Penutup

Masalah pemakaman umum bagi warga penghayat di Kabupaten Brebes sudah semestinya pemerintah Kabupaten Brebes hadir untuk menyediakannya. Hal ini sebagai tanggungjawab konstitusionalnya, yakni menjamin tiadanya diskriminasi dalam pelayanan publik.

Persoalan pemakaman publik bagi warga penghayat kepercayaan sesungguhnya hanya puncak dari gunung es dari permasalahan yang berkelindan dari tingkat nasional hingga lokal. Namun, sebagaimana dinyatakan sebelumnya, permasalahan ini dapat diatasi jika ada kehendak politik yang tegas dari negara dan lembaga-lembaganya. Terlebih lagi, menegaskan keputusan Mahkamah Konstitusi dalam proses uji materi UU Administrasi Kependudukan pada November 2017, pelayanan publik yang non-diskriminatif terhadap para penghayat kepercayaan adalah hak-hak konstitutional yang wajib dipenuhi negara bagi para penghayat kepercayaan.

Sebagai penutup, di bawah ini penulis menawarkan skema agenda dan pembagian peran antara masyarakat dan lembaga-lembaga negara terkait agar penganut penghayat mendapakan rekognisi dalam pelayanan publik, khusunya dalam pemenuhian hak pemakaman.

No	Sasaran	Strategi	Pelaku
1.	Politik dan Penyusunan Rancangan Legislasi	Penyusunan regulasi daerah yang menjamin kehidupan keagamaan yang inklusif di Kabupaten Brebes dan penyediaan fasilitas pemakaman umum di Kabupaten Brebes yang dapat menginklusi warga penghayat kepercayaan.	DPRD Kabupaten Brebes dan SKPD

2.	Budaya	Menggelar acara budaya atau menginisiasi komunitas budaya yang melibatkan warga penghayat kepercayaan.	Komunitas tradisi dan masyarakat, difasilitasi Dewan Kesenian Daerah.
3.	Sosial	Pemahaman masyarakat mengenai regulasi pelayanan publik terhadap warga penghayat dalam bingkai konstitusi yang tidak menghendaki adanya diskriminasi terhadap warga penghayat.	Tokoh masyarakat,ulama, aparatur pemerintahan desa
4.	Hubungan antaragama	Inisiasi program dialog antaragama yang melibatkaan warga penghayat kepercayaan.	FKUB dan MLKI Kabupaten Brebes.

Daftar Pustaka

ELSA & Tifa. 2015. *Jalan Sunyi Pewaris Tradisi: Diskriminasi Layanan Publik terhadap Penghayat Kepercayaan di Jawa Tengah*. Semarang: ELSA dan Tifa.

ELSA, 2016. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Jawa Tengah Tahun 2016*. Semarang : ELSA.

Maarif, Samsul. 2017. *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma. 2010. *Sejarah Penerimaan Wahyu Wewarah Sapta Darma dan Perjalanan Panuntun Agung Sri Gutama*. Yogyakarta: Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma.

Revitalisasi Bahasa Minoritas Enggano Menghadapi Dominasi Etnis Mayoritas

Sarwo Ferdi Wibowo

Advokasi penggunaan bahasa lokal penting dilakukan dengan menyasar ranah pendidikan di tengah ancaman kepunahan berbagai bahasa daerah. Sebagai negara dengan keanekaragaman bahasa daerah terbesar kedua di dunia setelah Papua Nugini, Indonesia seharusnya memberikan perhatian khusus terhadap hal ini.

Beberapa peneliti seperti Esser dan Salzner (1961) menegaskan bahwa Indonesia memiliki lebih dari 100 bahasa daerah. Lembaga bahasa mengemukakan bahwa ada lebih dari 418 bahasa di Indonesia. Penelitian Grimes pada tahun 2000 mengatakan ada 672 bahasa Indonesia. *Summer Institute of Linguistic*/SIL (2006) menyebut jumlah yang lebih besar, yaitu sebanyak 741 bahasa. Namun jumlah dan reputasi tersebut tidak membuat pemerintah memberikan perhatian yang serius pada pelestarian bahasa daerah.

Berbagai penelitian menunjukkan tingkat kepunahan bahasa-bahasa daerah di Indonesia secara kuantitatif meningkat. Hanawalt (2011:182) merujuk pada penelitian Himmelman (2010), Grimes (2010), Arka (2010) dan SIL tentang punahnya bahasa di komunitas budaya Tomini-Tolitoli di Sulawesi, komunitas bahasa Kayeli dan Hukumina di pulau Buru, komunitas bahasa Rongga di Flores, serta komunitas bahasa Tandia dan komunitas bahasa Tunder di teluk Cenderawasih. Karsana[1] melaporkan setidaknya ada tiga bahasa yang telah dan terancam punah di Sulawesi Tengah, yaitu

1 Deni Karsana, "Bahasa Kori di Ambang Kepunahan," dalam jurnal Multilingual Vol. 2 Tahun X, Desember 2011. Balai Bahasa Provinsi Sulawesi Tengah, 2011. hlm. 170.

bahasa Petapa, bahasa Njedu, dan bahasa Kori. Di Bengkulu sendiri walau kepunahan bahasa belum terjadi, kecenderungan menuju ke arah tersebut telah terungkap melalui beberapa penelitian. Salah satunya adalah bahasa Enggano.

Penelitian terbaru mengenai vitalitas bahasa Enggano menyimpulkan bahwa factor pendidikan berkontribusi dalam proses kepunahannya. Pendidikan yang sedari awal menggunakan bahasa Indonesia akhirnya mendorong penggunaan bahasa Indonesia dalam tataran domestik dan menggeser bahasa ibu. Hal ini memutus mata rantai transmisi bahasa antargenerasi dan secara massif mengurangi jumlah penutur bahasa daerah, karena pada akhirnya tidak hanya anak, namun orang tuanya juga bergeser pada penggunaan bahasa Indonesia.

Sementara itu, pada dasarnya UU No. 20/2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional telah memberikan ruang bagi bahasa daerah untuk digunakan pada kelas-kelas awal dalam masyarakat yang multikultur. Namun pada kenyataannya penerapan UU No. 20/2003 sangat lemah ketika harus berhadapan dengan hubungan etnis mayoritas-minoritas dalam konteks lokal. Pemerintah, dalam hal ini melalui pihak sekolah, sering melihat ketimpangan jumlah ini sebagai alasan, selain terbatasnya anggaran, untuk *tak* menginklusi bahasa etnis minoritas di pendidikan formal.

Masyarakat Enggano dan Bahasa Enggano

Kecamatan Enggano merupakan pulau terluar Indonesia yang terletak di Samudera Hindia. Kecamatan ini terdiri dari satu pulau besar, yaitu Pulau Enggano, dan empat pulau kecil, yaitu Pulau Merbau, Pulau Satu, Pulau Dua, dan Pulau Bangkai. Secara administratif, Kecamatan Enggano masuk ke dalam Kabupaten Bengkulu Utara. Akses terdekat ke pulau tersebut terletak di pelabuhan Pulau Baai, Kota Bengkulu.

Sebagian besar desa di Enggano kini merupakan desa dengan penduduk heterogen. Karena kondisi tersebut, bahasa Enggano tidak mungkin dituturkan sebab tidak memadai untuk menjalankan

fungsi komunikasi yang lebih luas. Dari enam desa, saat ini hanya tinggal dua desa yang masih didominasi penduduk Enggano asli, yaitu Apoho dan Meok. Namun hanya di Meok bahasa Enggano digunakan secara aktif dalam percakapan sehari-hari. Penduduk di desa Apoho sedikit demi sedikit mulai menggunakan bahasa lain, seperti bahasa Melayu Bengkulu untuk berkomunikasi sehari-hari.

Catatan mengenai penutur jumlah bahasa Enggano paling awal dilaporkan oleh Kahler (1937) yang menyebut hanya tinggal 200 orang penutur bahasa Enggano, dengan catatan pada penutur bahasa yang lebih muda dipengaruhi sangat kuat oleh orang Melayu. Jaspan pada tahun 1964 melaporkan sedikitnya ada 400 penutur asli Enggano yang tersisa. Wurm (2000) mengatakan penutur bahasa Enggano berada di kisaran 700-1.500 orang. Penelitian terbaru dari Wibowo[2] menemukan saat ini secara keseluruhan jumlah penutur bahasa Enggano dibanding total penduduk adalah 59,19% (1.424 dari 2.406 jiwa).

Kecenderungan dominasi bahasa mayoritas mulai terlihat di Enggano. Masyarakat Enggano dewasa ini merupakan masyarakat yang bilingual. Sebagian besar penduduk menguasai dua bahasa, yaitu bahasa Enggano dan bahasa Melayu Bengkulu dan/atau bahasa Indonesia. Lingkup penggunaan bahasa Enggano telah menyempit pada lingkup keluarga (bersuku Enggano), lingkup pergaulan dengan sesama orang Enggano, acara adat yang bersifat ritual, dan pernikahan. Sementara bahasa Indonesia digunakan dalam konteks formal dan sebagai alternatif dalam komunikasi dengan pendatang yang tidak dapat berbahasa Enggano.

Sebagai masyarakat minoritas, kelestarian budaya Enggano tidak mendapat perhatian serius dari pemerintah Bengkulu Utara. Mayoritas penduduk Kabupaten Bengkulu Utara merupakan etnis Rejang, sehingga kebudayaan Rejang lebih dikedepankan dalam kegiatan-kegiatan pemerintahan. Sementara untuk beberapa etnis minoritas tidak memperoleh porsi yang memadai.

2 Sarwo Ferdi Wibowo, "Vitalitas Bahasa Enggano di Pulau Enggano," dalam jurnal *Ranah* vol. 3, no. 1, Juli 2014.

Budaya Enggano Terdesak Budaya Etnis Mayoritas

Etnis mayoritas di Kabupaten Bengkulu Utara adalah etnis Rejang. Etnis lain yang cukup besar adalah Jawa, Bali, dan Lembak. Dua etnis minoritas adalah Pekal dan Enggano. Karena dominasi etnis Rejang di pemerintahan daerah, budaya Rejang mendapat pengakuan yang tinggi. Keterwakilan etnis minoritas minim dalam pemerintahan maupun dalam budaya. Akibatnya, identitas budaya, yang di dalamnya termasuk bahasa, didesak oleh identitas budaya dari etnis yang dominan.

Misalnya, dalam bidang pendidikan, kurikulum muatan lokal hanya mengajarkan penulisan aksara *Ka ga nga* dan bahasa Rejang. Patut diingat bahwa muatan lokal ini diajarkan dalam kelas-kelas heterogen. Memang pada praktiknya, muatan lokal ini dapat diganti dengan materi lain di daerah-daerah tertentu, namun tetap saja itu tidak mengubah fakta bahwa budaya etnis dominan Rejang lebih diutamakan dari etnis lain, termasuk etnis minoritas Enggano.

Dari kacamata budaya, dapat diidentifikasi beberapa perlakuan yang timpang dari kelompok dominan terhadap etnis minoritas Enggano dalam relasi mereka di masyarakat. Singh[3] memaparkan setidaknya ada dua praktik yang dilakukan untuk melabeli suatu etnis sedemikian rupa sehingga terkesan asing, yaitu: 1) menggunakan istilah-istilah bertanda (*marked*) untuk membedakan antara 'kami/kita' dan 'mereka' dan (2) penggunaan label negatif.

Penggunaan istilah bertanda tidak terbatas dalam menandai lapisan-lapisan dalam identitas etnis, namun menunjukkan praktik pembedaan antara satu pihak dengan pihak lainnya. Contoh yang umum digunakan adalah istilah "*scottish*" untuk mengejek etnis Skot oleh orang Inggris atau "*nigge*r" untuk menyebut orang dengan kulit berwarna di Amerika Serikat. Dalam masyarakat Melayu, contoh tersebut dapat dipadankan dengan istilah "*kubu*" untuk merendahkan orang rimba yang tinggal di hutan.

3 Ishtla Singh, "Bahasa dan Etnisitas,"dalam Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan (editor: Linda Thomas dan Shan Wareing). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006. hlm. 142.

Pembedaan seperti contoh tersebut terjadi juga di Kabupaten Bengkulu Utara. Misalnya orang Rejang menyebut/disebut '*tun jang*', orang lembak menyebut/disebut '*wong lembak*', dan orang Enggano menyebut diri mereka '*Enggano*.' Namun berbeda dengan contoh di atas, penyebutan ini hanya diperuntukkan sebagai penanda identitas budaya yang berbeda. Sebagai perbandingan, dalam istilah '*kubu*' terkandung makna merendahkan karena diidentikkan dengan kekumuhan, keterbelakangan, dan beberapa stigma negatif lainnya. Penyebutan '*Enggano*' tidak mengandung gradasi seperti ini, melainkan sama seperti istilah lainnya digunakan semata-mata untuk menandai identitas etnis. Faktanya sebutan tersebut cenderung merujuk pada keberadaan geografis saja sehingga dalam aspek ini identitas etnis Enggano tidak terkesan terlalu menyolok (bertanda).

Meskipun demikian, hal ini tidak menghalangi penekanan pada aspek-aspek negatif pada etnis Enggano melalui penggunaan label-label tertentu. Di samping label negatif seperti 'terisolir' dan ungkapan semakna lainnya, Pulau Enggano disebut orang-orang Melayu daratan sebagai 'pulau telanjang'.[4] Label ini mengarah pada ketelanjangan masyarakat pulau Enggano lama yang tidak mengenal pakaian hingga akhir abad ke-19. Tindakan etnis mayoritas yang menyebut pulau Enggano sebagai 'pulau telanjang' merupakan bentuk tindakan yang merasa diri superior terhadap masyarakat Enggano.

Cap seperti contoh di atas ini telah berpengaruh sangat besar pada kepercayaan diri masyarakat Enggano terhadap identitas budaya mereka. Hal ini terungkap dari kutipan wawancara dengan salah satu penduduk pulau Enggano dari desa Ka'ana. Alih-alih menganggap ketelanjangan masyarakat Enggano sebagai identitas, dia menganggap kondisi itu sebagai bentuk keterbatasan pada masa penjajahan. Sulitnya memperoleh kain membuat masyarakat Enggano tidak mengenakan pakaian pada masa itu (data primer wawancara). Hal ini jelas bertentangan dengan beberapa laporan

4 Brendon E. Yoder, Phonological and Phonetic Aspects of Enggano Vowel. Tesis. Grandfork: University of North Dakota, 2011. hlm. 3.

ahli mengenai deskripsi etnis Enggano sebelum abad ke-19. Gambaran yang didapat dari deskripsi para ahi tersebut tidak memberikan impresi bahwa masyarakat Enggano merasa malu dengan ketelanjangan mereka.

Ketika identitas etnis dari seseorang terus-menerus ditandai, maka secara otomatis akan memfokuskan pada ciri yang ditandai itu. Jika konsep yang ditandai itu adalah konsep negatif, maka stereotip negatif yang sudah ada sebelumnya akan menjadi semakin kuat.[5] Saat ketelanjangan mereka terus menerus ditandai oleh penguasa, bahkan cenderung dianggap sebagai aib, masyarakat Enggano mulai merasa inferior dengan keadaan mereka. Pelan-pelan mereka meninggalkan identitas etnis mereka itu dan beralih kepada budaya masyarakat lain, dalam hal ini masyarakat Melayu Bengkulu.

Contoh yang lebih gamblang dapat dilihat pada ungkapan 'orang Enggano itu banyak orang Kristen'. Ungkapan orang Kristen ini tidak memiliki makna orang Kristen secara umum, melainkan mengandung nuansa makna merendahkan. Cara masyarakat non-Enggano menyebutkan hal tersebut seakan-akan menyebutkan 'mereka itu bukan bagian dari kita.' Identitas masyarakat Enggano yang mayoritas merupakan umat kristiani dimanfaatkan untuk penanda yang membedakan etnis minoritas ini dengan etnis mayoritas. Memang di belahan dunia manapun, kecenderungan masyarakat dominan merasa etnis minoritas harus tunduk pada norma-norma mayoritas.[6] Hal ini menyebabkan masyarakat Enggano mulai mengubah keyakinan agar diterima oleh etnis dominan yang beragama Islam. Hasil wawancara juga menunjukkan masyarakat Enggano mulai merasa malu diidentikkan sebagai umat kristiani dengan menyatakan dengan bangga bahwa sebagian besar masyarakat Enggano (sekitar 60%) saat ini telah menjadi Muslim (data primer wawancara).

Stigma seperti ini secara efektif menggerus identitas pribadi masyarakat Enggano. Hanya sedikit saja masyarakat Enggano yang masih menggunakan nama suku mereka seperti Kauno,

5 Lihat ibid, Ishtla Singh, 2006. Hlm. 147.
6 Lihat, ibid. , Ishtla Singh, 2006. Hlm. 143.

Kaitora, Kaarubi, Kahaoa, dan Kaaruba. Pada nama-nama seperti ini melekatkan identitas Enggano yang terasing dan Kristen. Untuk mengimbanginya orang Enggano menggunakan nama yang mempresentasikan agama mereka, seperti Felix atau Balthazar bagi umat kristiani, dan Basyir atau Rahman untuk seorang muslim.

Sebagian besar masyarakat umumnya tidak menyadari telah terjadi perlakuan diskriminatif. Bahasa yang digunakan etnis mayoritas menjadikan ungkapan-ungkapan tersebut terkesan 'wajar'. Namun, yang seringkali tidak disadari adalah besarnya dampak kata-kata terhadap apa yang terjadi di kehidupan nyata. Penggunaan istilah negatif seperti masyarakat 'terasing/purba/terbelakang' atau 'pulau telanjang' pada masyarakat Enggano dapat memengaruhi pandangan masyarakat yang menggunakan bahasa itu. Transfer yang terjadi bukan hanya transfer informasi/makna, namun juga nuansa makna tersebut. Sebagai akibatnya, pada masyarakat yang menggunakan bahasa tersebut akan terbentuk persepsi atau mungkin prasangka terhadap masyarakat Enggano termasuk generasi muda Enggano sendiri.

Cara pandang generasi muda Enggano saat ini terhadap budaya mereka sebagai budaya yang terbelakang, dan menganggap budaya etnis mayoritas adalah budaya yang lebih maju, membuat mereka berusaha mengubah diri mereka seperti etnis mayoritas, alih-alih bangga pada budaya mereka sendiri agar diterima sebagai bagian dari kelompok yang lebih besar. Pergeseran bahasa, perpindahan agama, dan perubahan budaya merupakan bukti nyata kondisi ini. Mereka semakin memiripkan diri mereka pada masyarakat Melayu dan meninggalkan budaya mereka. Secara perlahan tapi pasti kita kehilangan salah satu bagian dari keragaman kebudayaan masyarakat kepulauan di Indonesia. Stigma negatif juga menghambat representasi mereka dalam kelas sosial yang lebih tinggi dan pemerintahan yang pada kelanjutannya menghambat akses mereka ke kekuasaan bahkan pelayanan publik yang lebih baik. Hal ini diterima masyarakat Enggano sebagai suatu yang wajar, karena saat ini sebagian besar masyarakat Enggano telah menggunakan bahasa Melayu Bengkulu.

Penggunaan bahasa memiliki keterkaitan erat dengan identitas sosial, etnis, dan nasional. Pernyataan salah satu narasumber bahwa 'penting bagi kami untuk menguasai bahasa Indonesia atau bahasa Melayu Bengkulu agar bisa bekerja dan sekolah lebih tinggi' menunjukkan bahwa kemampuan berbicara dalam bahasa tertentu, meminjam pendapat Thornborrow,[7] dapat membuka atau menutup kesempatan untuk memasuki struktur-struktur sosial atau institusional, sehingga penutur bahasa tertentu akan mendapatkan hak yang lebih besar daripada penutur bahasa lain.

Memfasilitasi Bahasa Enggano sebagai Bahasa Pengantar dalam Kelas-Kelas Awal

Universal Declaration of Linguistic Rights yang dideklarasikan di Spanyol pada 9 Juni 1996 pada artikel 10 poin pertama menyebutkan secara gamblang bahwa setiap komunitas bahasa memiliki hak yang sama. Lebih lanjut, dalam poin kedua piagam itu dinyatakan bahwa diskriminasi terhadap komunitas bahasa sebagai tindakan yang tidak dapat diterima baik berdasarkan derajat kekuasaan politik mereka, situasi sosial atau ekonomi, termasuk bagaimana bahasa mereka dikodifikasi, diperbarui, dimodernisasi, atau kriteria lainnya. Ini menjadi bukti bahwa masyarakat dunia telah menyadari arti penting dari eksistensi suatu bahasa.

Namun hal itu tak disadari penuh di Bengkulu Utara. Pemerintah daerah Bengkulu Utara lebih mengedepankan budaya etnis mayoritas melalui pendidikan muatan lokal bahasa Rejang dalam pendidikan Enggano. Di samping itu, kewajiban penggunaan bahasa Indonesia dalam dunia pendidikan, dalam hal ini ditekankan pada kelas-kelas awal, telah mendorong orang tua untuk meninggalkan bahasa Enggano dan menggunakan bahasa nasional untuk berkomunikasi dalam lingkup keluarga.[8]

Sistem pendidikan nasional bukannya tidak memberikan ruang bagi akomodasi kebudayaan etnis dalam pendidikan. UU

7 Joanna Thornborrow, "Bahasa dan Identitas," dalam Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan (editor: Linda Thomas dan Shan Wareing). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006. hlm. 250.

8 Lihat Wibowo, 2014. Hlm. 12.

Sisdiknas 2003 pasal 33 ayat 2 memungkinkan bahasa daerah untuk digunakan di kelas-kelas awal melalui mata pelajaran muatan lokal (mulok). Namun, aturan-aturan ini tidak didukung oleh kebijakan-kebijakan yang berpihak pada masyarakat minoritas dalam tataran praktik. Pendidikan formal yang diikuti anak-anak Enggano tidak mengajarkan bahasa Enggano juga tidak menyediakan guru yang mampu berbahasa Enggano. Materi muatan lokal lebih didominasi penjelasan mengenai budaya etnis minoritas, seperti penyelenggaraan tabot dan semacamnya.

Hasil wawancara dengan narasumber di Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Bengkulu Utara memberikan gambaran mengenai beberapa kesulitan dari sudut pandang pemerintah dalam mengupayakan pelajaran bahasa Enggano bagi masyarakat Enggano. Narasumber itu menyatakan bahwa, di samping tidak ada guru yang bisa mengajar mulok bahasa Enggano, biaya yang dibutuhkan untuk menyusun kurikulum dan bahan ajar sangat besar dan tidak sebanding dengan jumlah penutur bahasa Enggano yang sedikit.

Penutup

Beberapa poin penting dapat kita uraikan dalam upaya memperkuat atau merevitalisasi bahasa Enggano di tengah desakan budaya Rejang atau Melayu di Bengkulu.

Saat ini memang belum ada instrumen hukum yang dapat digunakan untuk memaksa *stakeholder* untuk berperan aktif dalam melindungi bahasa-bahasa etnis minoritas di Indonesia dari ancaman kepunahan. Namun, ada sedikit titik terang karena rancangan undang-undangnya telah diusulkan oleh Dewan Pertimbangan Daerah dan saat ini masih digodok di parlemen. Meski demikian, ketiadaan payung hukum tidak boleh dijadikan alasan bagi berhentinya pelestarian bahasa daerah mengingat cepatnya laju kepunahan. Langkah pertama yang dapat dilakukan saat tidak ada instrumen hukum dalam sistem nasional adalah merujuk pada *Universal Declaration of Linguistic Rights*.

Pendekatan lainnya adalah dengan mendorong penelitian mengenai manfaat penggunaan bahasa ibu di kelas-kelas awal dan disosialisasikan hasilnya, sehingga anggapan bahwa penerapannya 'kurang beralasan' atau 'tidak penting' dapat diminimalkan. Beberapa manfaat yang dapat diajukan mengenai penerapan bahasa daerah sebagai pengantar di kelas-kelas awal penggunaan bahasa ibu adalah dapat meningkatkan partisipasi di kelas dan menekan angka putus sekolah[9] dan meningkatkan penguasaan pemahaman konsep oleh siswa penutur bahasa tersebut. Fakta-fakta seperti ini harus terus-menerus disosialisasikan hingga para pemangku kepentingan menyadari pentingnya pelestarian bahasa etnis minoritas sebagai upaya menjaga keragaman masyarakat Indonesia. Aturan-aturan mengenai pemberian pendidikan layanan khusus bagi masyarakat adat terpencil juga dapat digunakan untuk menambah daya dukung bagi perubahan sistem pendidikan yang lebih menghargai keragamanetnis.

Usaha terakhir harus dilakukan dalam tataran masyarakat. Selama pemerintah belum dapat memfasilitasi penggunaan bahasa Enggano di kelas awal, maka tanggung jawab ini harus diemban oleh komunitas itu sendiri. Pihak adat seperti *pabuki* Enggano, kepala pintu suku, pemuka agama, dan aparat pemerintahan perlu bekerja sama untuk mengupayakan penggunaan bahasa di ruang-ruang publik sehingga timbul rasa bangga terhadap bahasa mereka di kalangan masyarakat Enggano itu sendiri.

9 Mahsun "Bahasa Daerah sebagai Sarana Peningkatan Pemahaman Kondisi Kebinekaan dalam Ketunggalikaan Masyarakat Indonesia: Ke Arah Pemikiran dalam Mereposisi Fungsi Bahasa Daerah", dalam Politik Bahasa (editor: Hasan Alwi dan Dendi Sugono). Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2011. Hlm. 41.

Daftar Pustaka

Karsana, Deni. 2011. "Bahasa Kori di Ambang Kepunahan,"dalam jurnal *Multilingual* Vol. 2 Tahun X, Desember 2011. Balai Bahasa Provinsi Sulawesi Tengah.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2003. UU Sisdiknas no. 20/2003. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Mahsun. 2011. "Bahasa Daerah sebagai Sarana Peningkatan Pemahaman Kondisi Kebinekaan dalam Ketunggalikaan Masyarakat Indonesia: Ke Arah Pemikiran dalam Mereposisi Fungsi Bahasa Daerah," dalam *Politik Bahasa* (editor: Hasan Alwi dan Dendi Sugono). Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa.

Singh, Ishtla. 2006. "Bahasa dan Etnisitas,"dalam *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan* (editor: Linda Thomas dan Shan Wareing). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Thornborrow, Joanna. 2006. "Bahasa dan Identitas," dalam *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*(editor: Linda Thomas dan Shan Wareing). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

UNESCO. Tanpa tahun. *Languange Rights of Linguistic Minorities: A Practical Guide of Implementation*.

UNESCO. 1996. *Universal Declaration on Linguistic Rights*. Barcelona 9 Juni 1996.

Wibowo, Sarwo Ferdi. 2013. "Vitalitas Bahasa Enggano di Pulau Enggano," dalam jurnal *Ranah* vol. 3, no. 1, Juli 2014.

Yoder, Brendon E. 2006. *Phonological and Phonetic Aspects of Enggano Vowel*. Tesis. Grandfork: University of North Dakota.

Biodata Penulis

Siti Tarawiyah bekerja sebagai peneliti pada Lembaga Kajian Agama dan Masyarakat (LKaM) Banjarmasin dan staf pengajar pada IAIN Antasari, Banjarmasin. Sebagai peneliti, dia aktif di berbagai lembaga penelitian, seperti PPIM UIN Jakarta- AUSAID tahun 2004, Pemantau Daerah untuk Komnas Perempuan 2008-2009 yang fokus pada penerapan Perda-perda berbasis Syari'ah di Indonesia, The Wahid Institute tahun 2009 untuk tema keyakinan agama dan toleransi di Indonesia, dan Kementerian Agama RI 2009-2012 untuk tema aliran dan sekte di Indonesia.

Teuku Muhammad Jafar adalah Manager Advocacy and Networking di The Aceh Institute, sebuah lembaga riset, analisis, dan publikasi untuk isu-isu agama, sosial, budaya, politik, ekonomi, dan pendidikan. Ia juga Ketua Forum Islam Rahmatan Lil'alamin (FIRL). Forum ini adalah aliansi beberapa lembaga yang dibentuk untuk menyikapi maraknya kekerasan yang mengatasnamakan agama karena perbedaan agama, aqidah, dan keyakinan, terhadap kelompok yang diduga sebagai aliran sesat. Pendidikan S1-nya di Jurusan Jinayah Wa al-Siyasah (Pidana Politik Hukum Islam) di IAIN Ar-Raniri tahun 2008 dan melanjutkan Megister Pemikiran dalam Islam di institut yang sama. Dia juga aktif di Kontras Aceh sebagai kepala divisi kajian dan riset. .

Eni Puji Utami adalah alumni Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) VIII. Sehari-hari ia aktif berkegiatan di Yayasan Festival Film Pelajar Jogja sebagai koordinator program Jagongan Literasi. Ia juga terlibat dalam beragam kegiatan lain berbasis media alternatif, gender, dan pendidikan kritis. Isu gender dan pluralisme mulai digelutinya sejak bergabung di salah satu komunitas dampingan Yayasan LKIS. Ia mengembangkan wacana dan kegiatan aktivisme saat menempuh pendidikan Ilmu Komunikasi di UIN Sunan Kalijaga Yogayakarta.

Kunarti adalah seorang sekretaris di Fiqh Sosial Institute STAI Mathali'ul Falah (STAI MAFA) Pati Jawa Tengah. Mendapat gelar strata satu dari Jurusan Dakwah Prodi Pengembangan Masyarakat

Islam STAI Mathali'ul Falah Pati 2013. Dia tertaring di isu-isu sosial seperti pendidikan, ekonomi, gender, keragamana, keagamaan dan kesehatan.

Meike Lusye Karolus adalah peneliti di Pusat Studi Sosial Asia Tenggara (PSSAT) Universitas Gadjah Mada. Ia berfokus pada kajian media, gender, dan seksualitas serta terlibat dalam gerakan seni dan aktivisme untuk kesetaraan. Meike menyelesaikan pendidikan S1 Ilmu Komunikasi (Jurnalistik) di Universitas Hasanuddin dan S2 Ilmu Komunikasi (Ilmu Komunikasi dan Media) di Universitas Gadjah Mada. Ia adalah alumni Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) angkatan VIII.

Johan Wahyudi adalah seorang alumni Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) VIII CRCS UGM 2016. Menyelesaikan Program Pascasarjana Jurusan Politik dan Pemerintahan (JPP) FISIPOL, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (2015). Salah satu karya tulisnya berjudul, Negara Sunni: Kala Negara Diambilalih Agama (2016).

Denni H. R. Pinontoan adalah seorang Dosen di Fakultas Teologi UKIT. Menyelesaikan sarjana teologi di Fakultas Teologi UKIT tahun 2003. Magister Teologi diraih di Program Pascasarjana Teologi UKIT tahun 2010. Alumnus SPK CRCS UGM Angk. IV tahun 2014. Aktif menulis isu-isu keragaman di sejumlah jurnal dan media massa.

Adri Patria adalah seorang dosen di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Almuslim, Bireuen Aceh. Dia juga berkarya sebagai seorang Motivator dan Trainer di bidang Penguatan Demokrasi Lokal di Yayasan KKB Finansial. Menjadi alumni SPK VI dan juga Almuni SPK Tingkat Lanjut (2007).

Yogi Febriandi adalah seorang dosen di beberapa Perguruan Tinggi di Aceh dengan bidang pengajaran Sosiologi Islam, Antropologi Agama, dan ilmu-ilmu Sosial-Keagamaan lainnya. Di antara artikel yang terbit ialah Razia Busana Muslim, Syariat Panopticon, dan Remaja Perempuan di Langsa, Aceh di Jurnal Fahmina ISIF Cirebon pada 2016 . Dia adalah alumnus SPK Nasional VIII 2017.

Wijanarto, Adalah straf di Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kab. Brebes dan MSI Kebudayaan. Lulus S2 dari Program Studi Ilmu Sejarah Universitas Diponegoro Semarang di tahun 2014. Dia adalah Alumni SPK Nasional Angkata VIII-2016.

Sarwo Ferdi Wibowo adalah seorang pengkaji bahasa dan sastra di Kantor Bahasa Provinsi Bengkulu. Memperoleh gelar S1 dari program studi Pendidikan Bahasa, Sastra Indonesia dan Daerah di Universitas Bengkulu.

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Konstruksi Identitas dan Eksklusi Sosial

Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam kedua buku ini memberi kita potret keragaman yang jauh lebih luas dan kompleks. Memang benar, beberapa kasus "klasik" KBB, seperti sengketa rumah ibadah dan hak sipil penghayat agama leluhur Nusantara, masih mendapat perhatian. Namun dimensi-dimensi keragaman lainnya mulai tampil ke permukaan, seperti diskriminasi terhadap bahasa daerah, pertarungan wacana mengenai orientasi seksual yang berbeda, ketegangan antar-etnis dan upaya rekonsiliasinya, diskriminasi dalam tatakelola distribusi kesejahteraan, kekerasan dalam sekolah, dan lainnya. Begitu juga sudut pendekatan, model tulisan maupun celah-celah advokasi yang ditawarkan pun punya banyak dimensi. Buku ini memberikan gambaran bagaimana konstruksi identitas terbentuk sedemikian rupa sehingga menimbulkan persoalan eksklusi sosial.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya *(Center for Religious and Cross-cultural Studies, CRCS)* adalah program S-2 di sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia, yang didirikan tahun 2000. Tiga wilayah Studi yang menjadi fokus pengajaran dan penelitian di CRCS adalah hubungan antaragama; agama, budaya, dan alam; agama dan kehidupan publik. Melalui aktivitas akademik, penelitian, dan pendidikan publik, CRCS bertujuan mengembangkan studi agama dan pemahaman mengenai dinamika kehidupan agama dan isu-isu kemasyarakatan, untuk pembangunan masyarakat multikultural yang demoktratis dan berkeadilan. Informasi lebih lanjut mengenai CRCS dapat dilihat di http:/ / crcs.ugm.ac.id

Program Studi Agama dan Lintas Budaya

Center for Religious and Cross-cultural Studies
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada
www.crcs.ugm.ac.id

ISBN 978-602-50445-5-7
9 786025 044557